Tillich – Teología de la cultura y otros ensayos

Teología de la cultura y otros ensayos

Paul Tillich

Amorrortu editores

Paul Tillich, considerado por muchos como una de las figuras más importantes del pensamiento religioso contemporáneo, nació en Prusia en 1886. Profesor de teología y filosofía en las principales universidades alemanas, fue fundador en la década de 1930 del movimiento del «socialismo religioso», que pretendió salvar la brecha que separaba a la Iglesia alemana del movimiento obrero, y que le valió ser expulsado del país por Hitler a poco de asumir este el poder. Desde 1933 ocupó las más renombradas cátedras de teología de Estados Unidos, donde murió en 1965.

El presente volumen se divide en tres partes, que corresponden a otros tantos libros de Tillich publicados originalmente en inglés. En la primera de ellas, «Teología de la cultura», se agrupan trece de los quince ensayos que aparecieron con el mismo título en 1959, recopilados por su discípulo y ayudante Robert C. Kimball. El objeto de Tillich es mostrar «la dimensión religiosa en diversas esferas particulares de la actividad cultural del hombre». A tal fin analiza el vínculo que une la religión con el arte, el existencialismo, el psicoanálisis, las ciencias exactas y la educación. Compara, además, las ideas religiosas en Estados Unidos y Rusia, y ofrece una evaluación de Martin Buber y el pensamiento judío.

La segunda parte, «El cristianismo y el encuentro de las religiones universales», corresponde a una serie de conferencias dictadas por el autor en 1961, donde examinó el carácter

(Continúa en la segunda solapa.)

(Viene de la primera solapa.)

dialógico de la presente confluencia de las grandes religiones y «cuasi-religiones», estableciendo las pautas que deberían guiar a la cristiandad para juzgar a las religiones no cristianas y para hacer su propia autocrítica a la luz de las perspectivas aportadas por aquellas.

La tercera parte, «En el límite», es un opúsculo póstumo en que Tillich sintetizó magistralmente su evolución personal y espiritual. Heredero por vía materna del temperamento occidental y por vía paterna del oriental, criado entre la ciudad y el campo y en el seno de diversas clases sociales, Tillich encuentra que la imagen del «límite» fue una constante a lo largo de su vida, expresada en lo intelectual en la conjugación de heteronomía y autonomía, de Iglesia y sociedad, de idealismo y marxismo. «He debido mantenerme siempre —confiesa— entre posibilidades alternativas de existencia, sin sentirme completamente cómodo en ninguna de ellas. Esta posición resulta, en lo que atañe al pensamiento, fructífera; pero con respecto a la vida, que una y otra vez nos exige tomar decisiones, es difícil y peligrosa. La tensión correspondiente ha sido un factor determinante en mi destino y en mi obra».

Teología de la cultura
y otros ensayos



Teología de la cultura y otros ensayos

Paul Tillich

Amorrortu editores
Buenos Aires

Director de la biblioteca de filosofía, antropología y religión, Pedro Geltman
Theology of culture

Christianity and the encounter of the world religions

On the boundary. An autobiographical sketch

Traducción, Leandro Wolfson y José C. Orríes e Ibars

Industria argentina. Made in Argentina.

Advertencia sobre la edición en castellano

Esta recopilación de trabajos de Paul Tillich reúne en su primera parte, «Teología de la cultura», trece de los quince artículos que integran el volumen *Theology of culture* (editado por Robert C. Kimball, Oxford: Oxford University Press, 1959). Tales artículos aparecieron entre 1940 y 1957, en su mayoría en Estados Unidos, en diversas revistas y libros, con excepción de «La pugna entre el tiempo y el espacio» (capítulo 3), que era inédito. Tillich introdujo modificaciones en algunos de ellos para la edición dirigida por Robert C. Kimball. Al pie de cada capítulo se encontrará la referencia de su publicación original.

La segunda parte, «El cristianismo y el encuentro de las religiones universales», corresponde a las conferencias pronunciadas por el autor en 1961 en la Columbia University, publicadas con el título de *Christianity and the encounter of the world religions* (Nueva York: Columbia University Press, 1963) y cuya versión francesa se tituló *Le christianisme et les religions* (traducida por Fernand Chapey, París: Aubier-Montaigne, 1968).

La tercera parte, «En el límite», es traducción de *On the boundary* (Nueva York: Charles Scribner's Sons, 1966), que a su vez es una nueva versión, revisada por el autor, de la parte I de *The interpretation of history* (Nueva York: Charles Scribner's Sons, 1936).

La traducción al castellano de la segunda y tercera partes fue realizada por Leandro Wolfson, quien también vertió algunos de los capítulos de la primera; los restantes capítulos fueron traducidos por José C. Orríes e Ibars, según se indica en cada caso.

Primera parte. Teología de la cultura

A Hanna y Gerhard Colm.

Palabras preliminares

El título *Teología de la cultura*, bajo el cual se agrupan los primeros ensayos que componen esta obra, es, en forma algo más sintética, el mismo de mi primera conferencia pública, pronunciada en la sección berlinesa de la Kant-Gesellschaft: «Über die Idee einer Theologie der Kultur» (Sobre la idea de una teología de la cultura). Es para mí fuente de honda satisfacción poder dar a esta obra, cuarenta años después, el mismo nombre de mi primera alocución pública importante. Pese a que durante casi toda mi vida adulta fui profesor de teología sistemática, el problema de la religión y la cultura ocupó siempre un lugar central entre mis intereses. La mayoría de mis escritos —incluso los dos volúmenes de *Systematic theology*— intentan definir el vínculo que existe entre el cristianismo y la cultura secular. He recurrido a algunos de esos escritos para tratar de mostrar, en el presente volumen, la dimensión religiosa tal como aparece en muchas esferas particulares de la actividad cultural del hombre. Esta dimensión, descripta en el primero de los ensayos de la obra, no está nunca ausente en las creaciones culturales, aun cuando ellas no exhiban relación alguna con la religión, en el sentido más estricto del vocablo. A esa dimensión, y no al control eclesiástico de la creatividad cultural, he aludido siempre al emplear la expresión «teología de la cultura».

Debo manifestar mi agradecimiento a mi asistente, el señor Robert Kimball, quien escogió entre un gran número de ensayos y artículos éditos e inéditos aquellos que le parecieron más adecuados para integrar este volumen, y los preparó para su publicación. Quiero hacerlo extensivo, asimismo, a la Oxford University Press —en especial a la señorita Marion Hausner—, y a Grace Cali Leonard y Lorna Thomas Kimball, quienes colaboraron en los trabajos de edición.

Paul Tillich
Cambridge, Massachusetts
Febrero de 1959

1. La dimensión religiosa en la vida espiritual del hombre*

En cuanto alguien hace algún comentario acerca de la religión, es cuestionado desde dos bandos distintos. Ciertos teólogos cristianos preguntarán si se entiende por religión un elemento creativo del espíritu humano, en lugar de un don de la revelación divina; si se les replica que la religión es un aspecto de la vida espiritual del hombre, darán media vuelta y se irán. Vendrán entonces ciertos científicos laicos a indagar si se entiende por religión una propiedad permanente del espíritu humano, en lugar de una consecuencia de condiciones psicológicas y sociológicas cambiantes; cuando se les responda que la religión es un aspecto necesario de la vida espiritual del hombre, darán media vuelta y se irán como los teólogos, pero en dirección opuesta.
Esta situación evidencia una división casi esquizofrénica en nuestra conciencia colectiva, división que amenaza nuestra libertad espiritual pues arrastra al hombre contemporáneo a afirmar o negar, irracional y compulsivamente, la religión. Y la reacción compulsiva frente a la religión es tan fuerte en el bando científico como en el bando religioso.
Aquellos teólogos que niegan que la religión sea un elemento integrante de la vida espiritual del hombre tienen un argumento real. Según ellos, el significado de la religión es que el hombre recibió algo que no *proviene de* él sino que le es *dado a* él y puede oponérsele. Sostienen con insistencia que la relación con Dios no está dentro de las posibilidades humanas y que, ante todo, es Dios quien debe relacionarse con el hombre. Cabe sintetizar la intención de sus palabras diciendo que la religión no es una creación del espíritu (con «e» minúscula) humano, sino un don del Espíritu (con «E» mayúscula) divino. El espíritu del hombre —argüirán a continuación— es creativo con respecto a sí mismo y al mundo, pero no con respecto a Dios. Con respecto a Dios, el hombre es receptivo

* Publicado originalmente en *Man's right to knowledge*, Columbia University Press, 1954. Traducción de Leandro Wolfson.

y nada más que receptivo. No goza de libertad para relacionarse con Dios. Tal es, añadirán, el significado de la clásica doctrina de la servidumbre de la Voluntad, como fue desarrollada por Pablo, Agustín, Tomás, Lutero y Calvino. Frente a tales testimonios, cabe preguntarse, sin duda: ¿Se justifica hablar de la religión como de un aspecto del espíritu humano?
La crítica opuesta tiene también argumentos válidos. Ella proviene de las ciencias del hombre —la psicología, la sociología, la antropología y la historia—, que ponen de relieve la diversidad infinita de ideas y prácticas religiosas, el carácter mitológico de todos los conceptos religiosos, la existencia de muchas formas de arreligiosidad en los individuos y grupos. Afirman (siguiendo al filósofo Comte) que la religión caracteriza un estadio especial del desarrollo humano (el estadio mitológico), pero no tiene cabida en el estadio científico en el que ahora vivimos. De acuerdo con esta actitud, la religión es una creación transitoria del espíritu humano, y no, ciertamente, una propiedad esencial de él.
Si analizamos con cuidado estas dos series de argumentos, descubrimos con sorpresa que, si bien provienen de bandos opuestos, tienen un definido denominador común. Tanto los críticos teológicos cuanto los científicos de la creencia de que la religión constituye un aspecto del espíritu humano la definen como la relación del hombre con seres divinos, cuya existencia afirman los primeros y niegan los segundos. Ahora bien: es justamente esta idea de la religión la que vuelve imposible comprenderla. Si alguien comienza por preguntarse si Dios existe o no existe, jamás puede llegar a El; y si comienza por afirmar Su existencia puede llegar a El menos aún que si la niega. Un Dios cuya existencia o inexistencia puede cuestionarse es un objeto junto a todos los demás que integran el universo de los objetos existentes. Y preguntarse si ese objeto existe está tan justificado como responder que no existe. Es lamentable que los científicos crean haber refutado la religión cuando han conseguido demostrar que no hay prueba alguna de la hipótesis de que existe un ser de tal índole. En realidad, de esa manera no solo no refutan la religión sino que le hacen un gran servicio, obligándola a reconsiderar y reformular el significado de esa palabra tremenda: *Dios*. Por desgracia, muchos teólogos incurren en el mismo error. Comienzan su mensaje diciendo que hay un ser superior llamado Dios cuyas autorizadas revelaciones ellos han recibido. Estos teólogos representan para la religión un peligro mayor que los llamados científicos ateos. Ellos son quienes dan los primeros

pasos en el camino que conduce, inevitablemente, al denominado ateísmo. Al hacer de Dios un ser superior que ha proporcionado a ciertos individuos información acerca de Sí mismo, provocan de manera ineluctable la resistencia de aquellos a quienes dicen que deben someterse a la autoridad de dicha información.

Frente a ambos grupos de críticos, sostenemos la validez de nuestro tema: la religión como aspecto del espíritu humano. Pero, al hacerlo, tomamos en cuenta las críticas formuladas por ambos bandos y los elementos de verdad que cada una de ellas contiene.

Cuando decimos que la religión es un aspecto del espíritu humano, estamos diciendo que si miramos el espíritu humano desde cierto ángulo, se nos presenta como religioso. ¿Cuál es ese ángulo? Es el ángulo desde el cual podemos observar en su profundidad la vida espiritual del hombre. La religión no es una función especial de la vida espiritual del hombre, sino la dimensión de la profundidad en todas sus funciones. Este aserto tiene vastos alcances en lo que atañe a la interpretación de la religión, y es preciso que analicemos cada uno de los términos que lo componen.

¡La religión no es una función especial del espíritu humano! La historia nos cuenta de qué manera la religión pasa de una función espiritual a otra en procura de albergue, y es rechazada o asimilada por ellas. Llega hasta la morada de la función moral y golpea a sus puertas, segura de ser recibida. ¿Acaso no es lo ético el pariente más cercano de lo religioso? ¿Cómo habría de serle negada la entrada? Y en verdad, no se le niega la entrada; se la acoge, pero de la misma manera que a un «pariente pobre», y se le dice que si quiere ganarse un lugar en el reino moral debe ponerse al servicio de la moralidad. Se la admite en la medida en que ayuda a formar buenos ciudadanos, buenos esposos e hijos, buenos empleados, oficiales y soldados. Pero en cuanto eleva sus propios reclamos se la silencia o se la arroja fuera, juzgándola superflua o peligrosa para los principios morales.

La religión mira entonces en torno suyo buscando otra función de la vida espiritual del hombre, y se ve atraída por la función cognitiva. La religión como forma especial de conocimiento, como imaginación mitológica o intuición mística . . . ¡he ahí su hogar! También en este caso se la admite, pero subordinándola al conocimiento puro, y solo por un breve lapso. El conocimiento puro, fortalecido por el enorme éxito de su obra científica, muy pronto se desdice de su aceptación

a medias de la religión y declara que esta no tiene nada que ver con el conocimiento.

Una vez más la religión se encuentra sin cobijo en la vida espiritual del hombre, y mira en torno para unirse a otra función espiritual. Descubre entonces la función estética. ¿Por qué no tratar de hacerse sitio dentro de la creatividad artística del hombre?, se pregunta, por boca de sus filósofos. Y el reino artístico, por boca de muchos de sus antiguos y actuales moradores, le responde entusiasta y la invita, no solo a unírsele, sino también a reconocer que el arte *es* religión. Ante lo cual, la religión vacila. ¿Acaso el arte no expresa la realidad, mientras que la religión la trasforma? ¿No hay por ventura un elemento de irrealidad aun en la obra de arte más excelsa? La religión recuerda su antigua relación con los reinos moral y cognitivo, con lo bueno y con lo verdadero, y resiste la tentación de diluirse en el arte.

¿Hacia dónde se volverá, pues, la religión? La esfera de la vida intelectual del hombre está ocupada en su totalidad, y ninguno de sus sectores se muestra dispuesto a asegurarle un lugar adecuado. La religión se vuelve, entonces, hacia algo que acompaña toda actividad humana y toda función de la vida espiritual: hacia lo que llamamos sentimiento. La religión es un sentimiento: tal parece ser el término de sus peregrinaciones, acogido con gran beneplácito por todos los que quieren que los reinos del conocimiento y de los principios morales estén libres de cualquier interferencia religiosa. Desterrada al reino del mero sentimiento, la religión deja de constituir un peligro para las empresas humanas racionales y de carácter práctico; pero —añadimos nosotros— al precio de perder su seriedad, su verdad y su significado último. En la atmósfera de la pura subjetividad del sentimiento, carente de un objeto emocional definido y de un contenido último, la religión muere. Tampoco esto responde al interrogante de la religión como aspecto del espíritu humano.

En tales circunstancias, desprovista de un hogar, de un lugar donde establecer su morada, la religión descubre de pronto que no le es necesaria tal morada, que no necesita procurarse un hogar. Su hogar está en todas partes, vale decir, en la profundidad de todas las funciones de la vida espiritual del hombre. La religión es la dimensión de la profundidad en todas ellas, es el aspecto de la profundidad en la totalidad del espíritu humano.

¿Qué significa la metáfora *profundidad*? Significa que el aspecto religioso apunta hacia aquello que, en la vida espiri-

tual del hombre, es último, infinito e incondicional. En el sentido más amplio y fundamental del término, religión es preocupación última.* Y la preocupación última se manifiesta en absolutamente todas las funciones creativas del espíritu humano.

Se manifiesta en la esfera moral como la seriedad incondicional del imperativo moral; por ende, cuando alguien rechaza la religión en nombre de la función moral del espíritu humano, rechaza la religión en nombre de la religión misma. Se manifiesta en el reino del conocimiento como la búsqueda apasionada de una realidad última; por eso, cuando alguien rechaza la religión en nombre de la función cognitiva del espíritu humano, rechaza la religión en nombre de la religión misma. Se manifiesta en la función estética del espíritu humano como el anhelo infinito de expresar un significado último; por ende, cuando alguien rechaza la religión en nombre de la función estética del espíritu humano, rechaza la religión en nombre de la religión misma. No es posible rechazar la religión con seriedad última a causa de que la seriedad última, o sea, la situación de quien tiene una preocupación última, es en sí misma religión. La religión constituye la sustancia, el fundamento y la profundidad de la vida espiritual del hombre. Tal el aspecto religioso del espíritu humano.

Pero ahora se nos plantea la pregunta: ¿qué ocurre con la religión en el sentido más limitado y habitual del término, ya se trate de la religión institucional o de la religión de la piedad personal? Si la religión está presente en todas las funciones de la vida espiritual, ¿por qué la humanidad ha hecho de ella una esfera especial entre otras, en el mito, el culto, la devoción y las instituciones eclesiásticas? La respuesta es: por el trágico extrañamiento que sufre la vida espiritual del hombre con respecto a sus propios fundamentos y profundidad. En las palabras del visionario que escribió el último de los libros de la Biblia, no habrá templos en la Jerusalén celestial, pues Dios será «todo en todos». No habrá reino secular, y por este mismo motivo no habrá reino religioso. La religión volverá a ser lo que en esencia es, el fundamento y sustancia omnideterminante de la vida espiritual del hombre.

* Tillich traduce en inglés por *ultimate concern* (preocupación de carácter último, o preocupación última) lo que en alemán expresa por *was uns, unbedingt Angeht* (lo que nos preocupa de un modo incondicional o absoluto). Prefiere esta expresión para referirse a lo infinito o trascendente, evitando habitualmente estos términos, por juzgarlos inadecuados. (*N. del E.*)

La religión pone al descubierto la profundidad de la vida espiritual del hombre, que se esconde habitualmente bajo el polvo de nuestra vida cotidiana y el mundanal ruido. Nos brinda la experiencia de lo Santo, de algo intangible que inspira veneración, de un significado último que es el origen del coraje último. Tal es la gloria de lo que llamamos religión; pero junto a la gloria está el oprobio. La religión se convierte a sí misma en preocupación última y menosprecia al reino secular. Convierte en preocupaciones últimas a sus mitos y doctrinas, ritos y leyes, y persigue a quienes no se someten a ella. Olvida que debe su propia existencia al trágico extrañamiento del hombre con respecto a su ser auténtico. Olvida que es el resultado de una emergencia.
Este es el motivo de la apasionada reacción antirreligiosa del orbe secular, reacción que acarrea trágicas consecuencias al reino secular mismo. Pues el reino religioso y el secular se hallan en análoga situación. Ninguno de ellos debe estar separado del otro, y ambos deben advertir que su existencia separada constituye una situación de emergencia, que uno y otro hunden sus raíces en la religión en el sentido más amplio de la palabra, en la experiencia de la preocupación última. En la medida en que se advierte esto se superan los conflictos entre lo religioso y lo secular, y la religión reencuentra su verdadero lugar en la vida espiritual del hombre, o sea, en su profundidad, a partir de la cual da sustancia, significado último, discernimiento y coraje creativo a todas las funciones del espíritu humano.

2. Los dos tipos de filosofía de la religión*

Hay dos posibles maneras de acercarse a Dios: superando el extrañamiento o conociendo a un extraño. Por la primera el hombre se descubre a *sí mismo* cuando descubre a Dios; descubre algo idéntico a sí mismo aunque lo trasciende infinitamente, algo de lo que está apartado, pero de lo que nunca ha sido ni puede ser separado. Por el segundo medio el hombre encuentra a un desconocido en Dios. El encuentro es accidental. Esencialmente no se pertenecen el uno al otro. Acaso puedan convertirse en amigos sobre una base conjetural y tentativa, pero no hay certeza acerca del extraño que el hombre ha conocido. Puede desaparecer, y solo cabe formular afirmaciones *probables* sobre su naturaleza.
Estas dos maneras simbolizan los dos tipos posibles de filosofía de la religión: el ontológico y el cosmológico. El superar el alejamiento simboliza el método ontológico de la filosofía de la religión. El encontrar a un desconocido, el método cosmológico. Este ensayo trata de demostrar: 1) que el método ontológico es fundamental en toda filosofía de la religión; 2) que el cosmológico, de no fundarse en el ontológico, conduce a una escisión entre la filosofía y la religión, y 3) que la filosofía de la religión contribuye a la conciliación de la filosofía y la cultura secular cuando el enfoque cosmológico está subordinado al enfoque ontológico. Se expondrán estos tres puntos haciendo amplia referencia a expresiones clásicas de los dos enfoques de la filosofía de la religión en el siglo XIII.

I. El problema histórico del mundo

Dos nuevos acontecimientos han permitido a la humanidad de Occidente liberarse de su sumisión milenaria a los «pode-

* Publicado originalmente en *Union Seminary Quarterly Review*, vol. 1, nº 4, mayo de 1946. Traducción de José C. Orríes e Ibars.

res» de aquellos seres, mitad religiosos mitad mágicos, mitad divinos mitad demoníacos, mitad sobrehumanos mitad infrahumanos, mitad abstractos mitad concretos, que constituyen el genuino material de los mitos. Aquellos «poderes» fueron conquistados *religiosamente* por su sometimiento a uno de ellos, el dios de los profetas de Israel; su calidad de dios de la justicia le permitió convertirse en Dios universal. Y quedaron conquistados *filosóficamente* por su sometimiento a un principio más real que todos ellos: su propiedad de abarcar todas las propiedades se convirtió en principio universal. En aquel proceso los «poderes» perdieron su carácter sagrado y con él su influencia sobre la conciencia humana. Toda santidad se transfería al Dios absoluto o al principio absoluto. Los dioses desaparecieron y se convirtieron en servidores del Dios absoluto, o las manifestaciones del principio absoluto. Pero, aunque sometidos y transformados, aquellos «poderes» no se extinguieron. Pudieron y pueden tornar y establecer un reino de superstición y temor, y hasta el Dios absoluto mismo puede convertirse en *un* simple poder como los otros, el más elevado tal vez, pero no el absoluto. Una de las tareas de la filosofía de la religión es proteger tanto a la religión como a la interpretación científica de la realidad contra el posible retorno de los «poderes» que constantemente amenazan a ambas a la vez.

«*El problema de los dos Absolutos*» no es otro que el de la supeditación de los poderes al Dios absoluto y al principio absoluto. ¿Cuál es la relación existente entre ellos? ¡El absoluto religioso y el absoluto filosófico, *Deus* y *esse*, no pueden en modo alguno estar desconectados! ¿Cuál es su conexión tanto desde el punto de vista del ser como desde el punto de vista del conocimiento? En la simple aseveración «Dios *existe*» se establece conexión, pero el carácter de esta última es *el* problema fundamental de la filosofía de la religión. Las diversas respuestas a ese interrogante son piedras fundamentales en el sendero de la conciencia religiosa occidental, y dicho sendero conduce a una *pérdida* cada día mayor de la conciencia religiosa. Aunque la filosofía de la religión no es la principal culpable de esa pérdida, se ve obligada a preguntarse si de conformidad con sus principios era ese un desenvolvimiento inevitable, y si no habría posibilidad de reversión.

II. La solución agustiniana

San Agustín, después de haber experimentado todas las consecuencias del antiguo escepticismo, dio una respuesta clásica al problema de los dos Absolutos: coinciden en la naturaleza de la verdad. La *veritas* está presupuesta en todo argumento filosófico, y la *veritas* es Dios. No puede negarse la verdad como tal, porque solo puede hacérselo en nombre de la verdad, consagrándola de ese modo. Y al consagrar la verdad, afirmamos a Dios. «Donde he encontrado la verdad, he encontrado a mi Dios: la verdad en sí misma», proclama San Agustín. El problema de los dos Absolutos se resuelve de tal modo, que el Absoluto religioso está presupuesto en toda cuestión filosófica, incluida la de Dios. *Dios es el presupuesto del problema de Dios*: esta es la solución ontológica del problema de la filosofía de la religión. Dios nunca puede ser alcanzado si es el *objeto*, no el *fundamento*, del problema.

La escuela franciscana del escolasticismo del siglo XIII, representada por Alejandro de Hales, Buenaventura y Mateo de Aquasparta, elaboró la solución agustiniana en una doctrina de los principios de la teología y conservó, no obstante las influencias aristotélicas, el criterio ontológico de la filosofía de la religión. Todo el énfasis recaía sobre la inmediatez del conocimiento de Dios. Según Buenaventura, «Dios se presenta realmente al alma misma y es inmediatamente cognoscible»; es cognoscible en sí mismo, sin mediaciones, como lo que es común a todo. Porque El es el principio del conocimiento, la primera verdad, bajo cuya luz todo lo demás es conocido, según Mateo. Como tal, El es la identidad de sujeto y objeto. No es susceptible de duda, que solo es posible cuando la subjetividad y la objetividad están separadas. Psicológicamente, por supuesto, la duda es posible, pero lógicamente el Absoluto se afirma por el mero acto de la duda, pues está implícito en todo enunciado sobre la relación entre sujeto y predicado. *Ecce tibi est ipsa veritas. Amplectere illam.* (Ahí tienes la verdad misma. Abrázala.) Estos principios últimos y el conocimiento de los mismos son independientes de los cambios y relatividades de la mente individual, son la luz inmodificable y eterna, que aparece tanto en los axiomas de la lógica y la matemática como en las primeras categorías del pensamiento. Estos principios no son funciones creadas *por* nuestra mente, sino la presencia de la verdad misma, y por lo tanto de Dios, *en* nuestra mente. El método tomista del conocimiento a través de la percepción sensorial y la abstrac-

ción, útil para fines científicos, nunca alcanza el Absoluto. Anticipando el desarrollo consecuente Mateo de Aquasparta, aludiendo al enfoque aristotélico-tomista, dice: «Si bien este método construye el camino de la ciencia, destruye totalmente el de la sabiduría». La sabiduría, *sapientia*, es el conocimiento de los principios, de la verdad misma. Este conocimiento es inmediato o no existe. Difiere tanto del *humana rationatio* (razonamiento humano) como de la *scripturarum autoritas* (autoridad de las Sagradas Escrituras). Es *certitudo ex se ipsis* (certidumbre de las cosas en sí mismas), sin mediación. Percibir y aceptar la verdad eterna se identifican, como afirma Alejandro de Hales.
La verdad presupuesta en todo interrogante y en toda duda precede a la escisión entre sujeto y objeto. Ninguno de ellos es un poder último, pero participan del poder último por encima de ellos, del Ser mismo, del *primum esse*. «El ser es lo que primero aparece al intelecto» (*quod primum cadit in intellectu*). Este Ser (que no es *un* ser) es pura actualidad y por lo tanto divino. Siempre lo vemos, pero no siempre lo advertimos, como vemos la luz sin advertirla como tal.
Según San Agustín y sus discípulos, el *verum ipsum* es también el *bonum ipsum*, pues nada que sea inferior al poder último del Ser puede ser poder último del bien. Ningún bien cambiable o condicionado puede vencer el temor de que se lo pueda perder. Sólo en lo Inmutable puede encontrarse el *prius* de toda bondad. Con relación al *esse ipsum* no es posible la diferenciación entre lo cognitivo y lo apetitivo, pues tal separación de funciones presupone una separación de sujeto y objeto.
La tradición agustiniana puede correctamente calificarse de mística, si se define el misticismo como la experiencia de la identidad del sujeto y el objeto en relación con el Ser mismo. En cuanto a nuestras ideas de extraño y extrañamiento, Meister Eckart dice: «No hay entre Dios y el alma ni extrañamiento ni lejanía, por lo tanto el alma no solo es igual a Dios sino que es (...) lo mismo que El es». Esto no deja de ser una paradoja, de la cual Eckart y todos los místicos tenían conocimiento, pues a fin de *establecer* la identidad hay que presuponer un elemento de no-identidad. Este ha resultado ser el punto dinámico y crítico del criterio ontológico.
En este sentido debe entenderse el argumento ontológico acerca de la existencia de Dios. No es un argumento, ni encara siquiera el tema de la existencia de Dios, aunque a menudo así se ha dicho. Es la descripción racional de la relación entre

la mente y el Ser como tal. Nuestra mente implica *principia per se nota*, que tienen evidencia inmediata siempre que se los advierte: los *trascendentalia, esse, verum, bonum*. Constituyen el Absoluto, en el cual no hay diferenciación real entre el conocimiento y lo conocido. Ese Absoluto, como principio del Ser, ofrece certeza absoluta. Es un pensamiento necesario, ya que es el presupuesto de todo pensamiento. «La sustancia divina es de tal manera conocida, que no puede ser pensada como no siendo», dice Alejandro de Hales. Que la gente se desvíe de este pensamiento obedece a defectos individuales, y no a la estructura esencial de la mente. Esta es capaz de desviarse de lo más cercano al fundamento de su propia estructura. Esto constituye la médula del argumento ontológico. San Anselmo, basándose en el realismo epistemológico, trasformó el *primum esse* en un *ens realissimum*, el principio en un ser universal, quedando así expuesto a toda clase de ataques, desde los de Gaunilo y Santo Tomás hasta los de Kant, que con razón negaron la validez de la transición lógica de la necesidad del Ser como tal a la existencia de un ser superior, de un principio más allá de la esencia y la existencia a algo que existe.
Pero aun en esta forma precaria, el significado de la respuesta ontológica al problema de los dos Absolutos es patente. *Deus est esse*, y la certeza de Dios es idéntica a la certeza del Ser mismo: Dios es el presupuesto del problema de Dios.

III. La disolución tomista

El criterio ontológico elaborado por San Agustín y su escuela ocasionó inconvenientes, como se manifestaron en el argumento ontológico de San Anselmo y en el uso teológico que de él hicieron los grandes franciscanos. Aquí comienza la crítica tomista. Pero esa crítica de Santo Tomás, y fundamentalmente de Duns Escoto y Guillermo de Occam, va más allá de los abusos y los inconvenientes. Socavó el criterio ontológico y, con él, la certeza religiosa inmediata para una gran parte de la humanidad de Occidente. Sustituyó el primer tipo de filosofía de la religión por el segundo.
El carácter general del enfoque tomista de la filosofía de la religión es el siguiente: El camino racional hacia Dios no es inmediato, sino mediato. Es un modo de inferencia que, aunque correcto, no ofrece certeza absoluta, sino que debe

ser completado por medio de la autoridad. Esto implica la sustitución de la racionalidad inmediata de los franciscanos por una racionalidad argumentativa, y que junto al elemento racional se encuentra la autoridad no-racional. Para dar este paso Santo Tomás tiene que desechar la solución agustiniana, y por eso dice: «Hay dos formas en que algo es conocido: por sí mismo y por nosotros. Digo, pues, que la proposición "Dios existe" es *conocida por sí misma en tanto* El es *en* sí mismo, porque en El se identifican el predicado y el sujeto. Dios es su propio ser (...) En cuanto a *nosotros*, puesto que no conocemos a Dios como El es, dicha proposición no es por sí evidente, sino que debe ser demostrada a través de cosas más conocidas por nosotros, es decir, a través de Sus efectos». Con estas palabras Tomás de Aquino corta el nervio del criterio ontológico. El hombre queda excluido del *primum esse* y de la *prima veritas*. Le es imposible contemplar la verdad increada. Los principios, los trascendentales, no son la presencia de lo divino en nosotros, *ni* la «luz increada» a través de la cual vemos todo, sino la estructura creada de nuestra mente. Es obvio que de este modo se destruye el conocimiento inmediato de lo Absoluto. La *sapientia*, el conocimiento de los principios, no es ya cualitativamente diferente de la *scientia*. Como el estudiante de música tiene que aceptar las proposiciones matemáticas aun sin entenderlas en su entero significado, así también el hombre debe aceptar las proposiciones de la ciencia que Dios tiene de Sí mismo y que los ángeles comprenden plenamente. Nos son dadas por autoridad. «La argumentación a partir de la autoridad es lo más apropiado para esta doctrina (la teología)», expresa Santo Tomás. Como consecuencia, la Biblia se convierte en un conjunto de proposiciones verdaderas, en vez de ser una guía para la contemplación, como lo era para Buenaventura. Mientras los franciscanos, especialmente Alejandro de Hales, distinguen entre *a*) las doctrinas que pertenecen a la verdad eterna y son inmediatamente evidentes (como, por ejemplo, Dios como *esse, verum, bonum*), y *b*) las doctrinas secundarias, que temporalizan la verdad eterna, y no son evidentes por sí, sino contingentes (como, por ejemplo, la Encarnación y la doctrina de la Iglesia), Santo Tomás eleva todos los enunciados teológicos a un mismo y único nivel, el de la autoridad. La consecuencia inmediata es que *credere* e *intelligere* se separan violentamente. Según Santo Tomás: una misma proposición no puede ser objeto de la fe y objeto del conocimiento, pues la fe no implica contacto inmediato con un objeto. La fe es

menos que el conocimiento. «En cuanto le falta la visión, la fe carece del orden de conocimiento que se da en la ciencia», afirma Santo Tomás; y la visión, según él, no es posible en nuestra existencia corporal. Aquí encontramos las raíces del deterioro del término «fe» debido al cual hoy se la entiende como una creencia muy poco evidente, y que casi imposibilita su uso. La separación entre la fe, en el sentido de sometimiento a la autoridad, y conocimiento, en el sentido de la ciencia, impone la separación de las funciones psicológicas, que en San Agustín son expresiones de la misma sustancia psíquica. El intelecto es movido por la voluntad a aceptar contenidos que le son accidentales: sin el mandato de la voluntad, no se logra la aceptación de la ciencia trascendente. La voluntad salva la brecha que el intelecto no puede salvar, cuando la inmediatez ontológica se ha eliminado.

Para Santo Tomás todo esto se desprende de su epistemología de carácter sensorial: «El intelecto humano no puede alcanzar por su virtud natural, la sustancia divina, ya que de acuerdo con el modo de vida presente el conocimiento del intelecto parte de los sentidos». De ahí que ascendamos al conocimiento de Dios con ayuda del principio de causalidad. Es lo que la filosofía de la religión puede hacer con bastante facilidad en términos cosmológicos. Vemos la necesidad de la actualidad pura, ya que el paso de la potencia al acto depende siempre de la actualidad, de modo que tiene que haber una actualidad que preceda a cada movimiento. El argumento ontológico es imposible, no solo por su forma dudosa, sino también por su contenido mismo. Gilson lo expresa diciendo: «En realidad es indiscutible que en Dios la esencia y la existencia se identifican. Pero esto es innegable en cuanto a la existencia en la que Dios subsiste eternamente en Sí mismo, no en cuanto a la existencia a la cual nuestra mente finita puede remontarse cuando por demostración llega a la conclusión de que Dios existe». Es evidente que este segundo concepto de existencia coloca la existencia de Dios en el mismo plano que la de una piedra o una estrella, y hace del ateísmo no solo algo posible, sino algo casi inevitable, como la evolución posterior lo demuestra.

El primer paso en esta dirección lo dio Duns Escoto, al afirmar la existencia de una separación insalvable entre el hombre como ser finito y Dios, ser infinito, y deducir de ella que los argumentos cosmológicos, como *demonstrationes ex finito*, permanecen dentro de lo finito y no pueden llegar a lo infinito. No pueden trascender la idea de un universo automo-

viente y teleológico. Solo la autoridad puede ir más allá de esa posibilidad racional de Dios, que es una mera posibilidad. El concepto del ser pierde su carácter ontológico; es una palabra que abarca los dominios totalmente diferentes de lo finito y lo infinito; Dios deja de ser el Ser en sí mismo para convertirse en un ser particular a quien hay que conocer *cognitione particulari.* Occam, el padre del nominalismo posterior, llama a Dios *res singularissima.* El acceso a Dios no se logra ni por intuición ni por abstracción, sino a través de un hábito imperceptible de gracia en el inconsciente, que se supone mueve la voluntad a prestar su acatamiento a la autoridad. Este es el resultado final de la *di*solución tomista respecto de la *solución* agustiniana. El problema de los dos Absolutos (*Ultimates*) se resuelve de tal modo que el Absoluto religioso queda convertido en un ser particular de poder dominante, y el Absoluto filosófico pasa a formalizarse en una estructura dada de realidad en la cual todo es contingente e individual.

El protestantismo inicial fue lo suficientemente sensato como para no desarrollar una filosofía de la religión sobre estos presupuestos filosóficos, sino que, fundándose en su experiencia religiosa, elaboró un concepto de fe en el que ciertos elementos entresacados del escolasticismo moderno introdujeron una nueva síntesis. La conquista del genio tomista fue que se estableció bien la naturaleza de la fe y se superó la ingenua identificación de la evidencia inmediata con la fe, de modo que el elemento contingente de la religión se tornó manifiesto.

IV. Conflictos y combinaciones de los dos tipos en la moderna filosofía de la religión

El material que podría abarcar este encabezamiento es inmenso. No obstante, su originalidad es poca si se la compara con las respuestas clásicas. Estas retornan una y otra vez, separadas o mezcladas. En tanto la tendencia general está determinada por el tipo cosmológico y su autonegación final, las reacciones ontológicas contra ella se han dejado sentir en todos los siglos y son más frecuentes aún en los últimos años. A menudo se ha señalado que el tipo moral de filosofía de la religión, que se ajusta al llamado argumento moral de

Kant sobre la existencia de Dios, representa una nueva tendencia. Pero no es verdad. El argumento moral debe interpretarse cosmológica u ontológicamente. Desde un enfoque cosmológico, el hecho de la valoración moral es el principio fundamental de una inferencia, conducente a un ser superior que garantice la unidad última del valor y la perfección, o la creencia en el poder victorioso de los procesos creadores de valores. Si se interpreta el argumento moral con criterio ontológico, la experiencia del carácter incondicional del mandato moral es el conocimiento inmediato, sin inferencia alguna, de lo Absoluto, pero no de un ser superior. Es interesante advertir al respecto que hasta el argumento ontológico mismo puede formularse cosmológicamente; por ejemplo, cuando Descartes, siguiendo a Duns Escoto, infiere de la idea de un ser infinito en nuestro entendimiento su existencia como causa de esa idea. La diferencia fundamental entre el punto de partida agustiniano y cartesiano radica en la sustitución del elemento místico en la idea de San Agustín sobre la evidencia última por el concepto de racionalidad de Descartes. Obviamente, el idealismo alemán encuadra dentro de la tendencia ontológica de la filosofía de la religión. Su error no consistió en restablecer el *prius* de sujeto y objeto, sino en derivar del Absoluto la totalidad del contenido contingente, tentativa que no aceptaron los franciscanos, gracias a su positivismo religioso. Ese trascender los límites del enfoque ontológico es lo que lo ha desacreditado en el protestantismo, así como también lo desacreditó en el catolicismo el mismo error cometido por los ontólogos neoescolásticos.
La llamada filosofía empírica o experimental de la religión no ha producido ninguna tendencia nueva. La mayoría de sus representantes sustentan el enfoque cosmológico. Sostienen la existencia de Dios como la mejor forma de explicar las experiencias comunes del hombre, o las hipótesis teístas como la creencia más razonable, etc., en variaciones innumerables, agregándole, como es habitual en el criterio cosmológico, vestigios de la idea de fe personal del antiguo protestantismo, que siguen desconectados de las probabilidades cosmológicas. Sin embargo, se usa a menudo una idea de experiencia religiosa que poco tiene de común con un enfoque empírico, y que apela a términos y aseveraciones franciscanas. Si, según Wieman, la idea de Dios ha de formularse de modo que «el problema de la existencia de Dios pierda vigencia»; si para Lyman «el centro más profundo del hombre guarda estrecho parentesco con la Realidad Más Profunda del Uni-

verso»; si Baillie niega la posibilidad de un ateísmo genuino; si se utiliza el concepto de visión una y otra vez a propósito de nuestro conocimiento de Dios, nos encontramos en una atmósfera ontológica, aunque no se plantee claramente el criterio ontológico ni se explique en forma adecuada su relación con el enfoque cosmológico y la fe.
Más conscientemente ontológicas son las filosofías de la religión como la de Hocking, que destaca la experiencia inmediata de la Totalidad como el *prius* de todo conocimiento objetivo a propósito del ser y del valor, o de Whitehead, que llama principio de concreción a la naturaleza primordial de Dios, o de Hartshorne, que trata de restablecer el argumento ontológico y combinarlo con lo «contingente» en Dios. En cuanto al pragmatismo genuino, este se mueve dentro de la línea ontológica al rechazar claramente la argumentación cosmológica y negarse a aceptar como definitiva la separación entre sujeto y objeto. Sin embargo, no está exento de vestigios de la tendencia cosmológica, como lo indican la doctrina escolástica de «la voluntad de creer» de Juan Duns Escoto y el difundido supuesto de que la finalidad del enfoque cosmológico sea la de toda aproximación racional a la religión.
La solución sistemática aquí sugerida se expresa en meras afirmaciones y construcciones. Los argumentos en que se funda este esfuerzo sistemático están implícitos en el debate clásico de los dos posibles enfoques de la filosofía de la religión; y sus repercusiones modernas muestran claramente por qué, tras la destrucción del enfoque ontológico, la religión misma quedó destruida.

V. Percepción ontológica de lo Incondicional

El problema de los dos Absolutos solo puede resolverse por medio de la identificación del Absoluto filosófico con *el elemento* del Absoluto religioso. El *Deus est esse* es el fundamento de toda filosofía de la religión. La condición de unidad de pensamiento y religión es la que supera, por así decirlo, las divisiones esquizofrénicas de la vida cultural y personal.
En la filosofía de la religión el principio ontológico puede expresarse de este modo: *El hombre percibe inmediatamente algo incondicional que es el* prius *de la separación e interacción entre el sujeto y el objeto, tanto teórica como prácticamente.*

Percepción, en esta proposición, se toma como la palabra más neutral, a fin de evitar las connotaciones de los términos intuición, experiencia y conocimiento. La percepción de lo Incondicionado no tiene el carácter de una intuición, ya que lo Incondicionado no aparece en su percepción como una *Gestalt* que debe ser intuida, sino como un elemento, un poder, una demanda. Santo Tomás tenía razón al negar que la visión de Dios fuera una posibilidad humana, en lo que concierne al hombre en el tiempo y en el espacio. Tampoco debería usarse la palabra «experiencia», ya que de ordinario significa la presencia de una realidad observada por otra realidad, y lo Incondicionado no es objeto de observación experiencial. Finalmente, el «conocimiento» presupone la separación entre el sujeto y el objeto, e implica un acto teórico aislado, que es exactamente lo contrario de la percepción de lo Incondicionado. Esta cuestión terminológica no es, empero, de importancia fundamental. Obviamente, la percepción ontológica es inmediata, sin que intervengan procesos ilativos. Se halla presente, siempre que la atención consciente se concentra en ella, en términos de una certeza incondicional. La percepción es también, por supuesto, un término cognitivo; pero la percepción de lo Incondicional es ella misma incondicional y por lo tanto trasciende la división de las funciones psicológicas. Demostrar la mutua inmanencia de las funciones del alma y la imposibilidad de separarlas en su relación con el *esse*, el *verum*, y el *bonum*, fue uno de los anhelos fundamentales de la psicología agustiniana.
Es imposible percibir lo Incondicionado como si este no excluyera, por su misma presencia, a cualquier observador no condicionado por él en la totalidad de su ser. Santo Tomás perjudicó la comprensión de la religión al disolver la unidad sustancial de las funciones psicológicas y atribuir exclusivamente a la voluntad lo que no era capaz de realizar el intelecto por sí solo. Schleiermacher provocó un daño similar cuando en su lucha contra el criterio cosmológico del Iluminismo protestante separó el «sentimiento» (como función religiosa) de la voluntad y el intelecto, apartando de ese modo a la religión de la existencia personal total y centrándola en la subjetividad emocional. *El hombre,* no ya solo su función cognitiva, percibe lo Incondicionado. Cabría calificar esa percepción de existencial en el sentido en que la filosofía existencial ha usado el término, es decir, para designar la participación del hombre total en el acto cognitivo. En realidad, este es probablemente el único caso en que el tér-

mino puede usarse adecuadamente en filosofía. La razón de que no se lo utilice aquí es la unidad esencial de lo incondicional y lo condicionado en la percepción ontológica, al paso que en el término «existencial» se indican la separación y la decisión. Y estos son elementos de fe. Mientras la teología es directa e intencionalmente existencial, la filosofía no lo es más que indirecta e inintencionadamente, a través de la situación existencial del filósofo.

El término «incondicional» requiere cierta explicación. Aunque en la parte histórica se utiliza la locución «los dos Absolutos» para designar el problema, esa misma locución se reemplaza en la parte constructiva por el término «incondicional». Si lo tomamos literalmente, «Absoluto» significa «sin relación»; pero tradicionalmente connota el principio idealista, el principio de autodesarrollo. Ambos significados se evitan en el concepto de «incondicional», que implica la demanda incondicional sobre aquellos que perciben algo incondicional y que no puede interpretarse como el principio de una deducción racional. Pero aun aquí deben evitarse las connotaciones erróneas: ni «lo Incondicionado» ni «algo incondicional» se entienden como un ser, ni siquiera el ser supremo, ni como Dios. Dios es incondicionado: ello es lo que lo hace ser Dios; pero lo «incondicional» no es Dios. La palabra «Dios» está llena de símbolos concretos en los que la humanidad ha expresado su preocupación última, su estar atrapada por algo incondicional. Ese «algo» no es solamente una cosa, sino el poder de ser del cual todo ser participa.

Este poder ser es el *prius* de todo lo que ha sido. Precede lógica y ontológicamente a todos los contenidos especiales. Precede toda separación y hace posible cada interacción, ya que es el punto de identidad sin el cual no cabe pensar ni en separación ni en interacción. Esto se refiere fundamentalmente a la separación e interacción del sujeto y el objeto, tanto en el conocimiento como en la acción. El *prius* del sujeto y el objeto no puede convertirse en un objeto al cual el hombre mismo, como sujeto, se halle teórica y prácticamente relacionado. Dios no es objeto para nosotros como sujetos. El es siempre el que precede a esta división. Pero, por otro lado, hablamos de él y obramos sobre él, sin poder evitarlo, ya que todo lo que se torna real para nosotros entra en la correlación sujeto-objeto. De esta situación paradójica han surgido el concepto, mitad blasfemo y mitológico, de la «existencia de Dios» y los malogrados intentos de demostrar la existencia de ese «objeto». Para tal concepto y tales tentativas el ateís-

mo es la respuesta religiosa y teológica más razonable. Así lo reconoció la más devota religiosidad de todos los tiempos. La terminología atea del misticismo es notable. Conduce, más allá de Dios, a lo Incondicionado, trascendiendo cualquier fijación de lo divino como objeto. Pero sentimos la misma insuficiencia de los nombres limitativos de Dios en una religión no mística. No puede imaginarse la verdadera religión sin algún elemento de ateísmo. No es casual que a Sócrates, y también a los judíos y a los primeros cristianos, se los persiguiese como ateos. Para los que adherían a los poderes, eran ateos. El enfoque ontológico trasciende la controversia entre nominalismo y realismo si, como debe hacerlo, rechaza el concepto del *ens realissimum*. El Ser en sí, tal como se presenta en la percepción ontológica, es poder de Ser, pero no el ser más poderoso; no es ni *ens realissimum* ni *ens singularissimum*. Es el poder en todo lo que posee poder, sea un particular o un universal, una cosa o una experiencia.

VI. Reconocimiento cosmológico de lo Incondicionado

La historia y el análisis han mostrado que el enfoque cosmológico de la religión conduce a la autodestrucción de la religión, a menos que se funde en un criterio ontológico. Dado este principio fundamental, el principio cosmológico puede expresarse así: *Lo Incondicionado, de lo que tenemos percepción inmediata, sin inferencia alguna, puede reconocerse en el universo cultural y natural.*

El enfoque cosmológico se ha presentado generalmente en dos formas: la primera determinada por el argumento cosmológico y la segunda por el teleológico. Después de haber negado radicalmente el método argumentativo en esta forma de cosmología, podemos volver a descubrir el real y extraordinariamente productivo significado del enfoque cosmológico en la filosofía de la religión. Puede y tiene que hacérselo así, más que nunca desde el período franciscano, en las últimas décadas de nuestra era, y desde dos puntos de vista. Un tipo de reconocimiento cosmológico da el primer paso de la antigua argumentación cosmológica: el análisis de la finitud de lo finito a la luz de la percepción de lo Incondicionado. Se elaboró un nuevo criterio cosmológico con los conceptos de con-

tingencia, inseguridad, transitoriedad, y sus correlativos psicológicos: ansiedad, preocupación, sinsentido. La psicología médica, la doctrina del hombre y el existencialismo han contribuido a ese modo negativo de reconocer el elemento incondicional en el hombre y su mundo. Es el modo más imponente de introducir a las personas en el significado de la religión, si se evita la inferencia falaz de creer en un ser superior.

La otra forma de reconocimiento cosmológico es afirmativa y se ajusta al primer comportamiento del argumento teleológico, es decir a la vía del elemento incondicional en la creatividad de la naturaleza y la cultura. En cuanto a la naturaleza, esta se ha creado mediante la elaboración y la valoración esencial de ideas como «totalidad», «*élan vital*», «principio de concreción», «*Gestalt*», etc., en todas las cuales se implica siempre algo incondicional, que condiciona alguna experiencia especial. En cuanto a la cultura, se lo ha hecho mediante una interpretación religiosa de la cultura autónoma y el desarrollo de ella: una «teología de la cultura», podríamos decir. Presupuesto de esta tentativa polifacética es que en cada creación cultural —un cuadro, un sistema, una ley, un movimiento político por muy secular que pueda parecer— se expresa siempre una preocupación última, y es posible reconocer en ella su carácter teológico inconsciente.

Esto, por supuesto, solo es posible sobre la base de la percepción ontológica de lo Incondicionado, es decir, fundándose en el *insight* de que la cultura profana es fundamentalmente tan imposible como el ateísmo, ya que ambos presuponen el elemento incondicional y ambos expresan sus preocupaciones últimas.

VII. Certeza ontológica y riesgo de la fe

La percepción inmediata de lo Incondicionado no reviste el carácter de fe, sino el de autoevidencia. La fe contiene un elemento contingente y encara un riesgo. Combina la certeza ontológica de lo Incondicionado con la incertidumbre acerca de todo lo condicional y concreto. Esto no significa, de ningún modo, que la fe sea creencia en algo con mayores o menores grados de probabilidad. El riesgo de la fe no reside en aceptar afirmaciones acerca de Dios, el hombre y el mundo, que no puedan verificarse totalmente, pero que podrían o no

darse en el futuro. Estriba en el hecho de que el elemento incondicional puede llegar a ser un problema de preocupación última solo si aparece en una corporización concreta. Puede aparecer en símbolos mitológicos purificados o racionalizados del tipo de Dios como ser personal supremo, u otros conceptos teológicos tradicionales. Puede aparecer también en actividades rituales o sacramentales para quienes profesan una religión sacerdotal y autoritaria. Puede mostrarse en fórmulas concretas y en una conducta especial, expresando lo inefable, como siempre ocurre en el misticismo. Puede traducirse en exigencias de justicia social profético-políticas, si son la preocupación última de movimientos religiosos o seculares. O en la honestidad y devoción fundamental de los servidores de la verdad científica misma. En el universalismo de la idea clásica de la personalidad y en la actitud estoica (antigua y moderna) de elevación sobre las vicisitudes de la existencia. En todos estos casos el riesgo de la fe es existencial, un riesgo en el cual el sentido y la realización de nuestras vidas están comprometidos, así como también un juicio teórico que tarde o temprano puede ser refutado.

El riesgo de la fe no es arbitrariedad, es una unidad de destino y de decisión. Se basa en un fundamento que no es riesgo: la percepción del elemento incondicional en nosotros mismos y en nuestro mundo. Solo así es posible y se justifica la fe. Hay muchos ejemplos de personas tanto místicas como proféticas o seglares que en momentos (y hasta períodos) de sus vidas experimentaron el fracaso de la fe que habían arriesgado, y preservaron, no obstante la certeza ontológica, el elemento incondicional, de su fe. La duda más profunda no pudo socavar el presupuesto de la duda: la percepción de algo incondicional.

Aun siendo la fe asunto de destino y decisión, debe plantearse el interrogante acerca de si existe o no un criterio para determinar el elemento de decisión en la fe. La respuesta es: lo incondicional que percibimos inmediatamente, si dirigimos nuestro intelecto hacia ello. El criterio de cada expresión concreta de nuestra preocupación última es el grado en que el carácter concreto de la preocupación coincide con su carácter último. El riesgo de cada corporización del elemento incondicional, religioso y secular, es que eleva algo condicionado, un símbolo, una institución, un movimiento, y le otorga carácter último. Este riesgo era bien conocido para los líderes religiosos de toda índole, y la tarea de la teología puede resumirse en la aseveración de que es el guardián permanente

de lo incondicional contra la aspiración de sus propias apariencias religiosas y seculares.
El criterio ontológico de la filosofía de la religión tal como lo contemplan San Agustín y sus discípulos, al reaparecer en múltiples formas en la historia del pensamiento, es capaz de realizar para nuestro tiempo, si se lo vuelve a interpretar críticamente, lo que hizo en el pasado para la religión y la cultura: superar en lo posible por el mero pensamiento, la fatal escisión entre la religión y la cultura, reconciliando de ese modo preocupaciones que no siendo extrañas a una y otra, han sido extrañadas de cada una.

3. La pugna entre el tiempo y el espacio*

El tiempo y el espacio deberían ser considerados como fuerzas en pugna, como seres vivos, como sujetos dotados de energía propia. Por supuesto, esto es solo un modo de decir, pero creo que está justificado por el hecho de que el tiempo y el espacio son las estructuras fundamentales de la existencia, a las que está sometido todo lo existente, todo el reino de lo finito. Existir significa ser finito o ser en el espacio y en el tiempo. Ello es válido para todas las cosas de nuestro mundo. El tiempo y el espacio son las potencias de la existencia universal, *incluso de la existencia humana, del cuerpo y de la* mente humanos. Ambos se corresponden mutuamente: solo podemos medir el tiempo por medio del espacio y el espacio por medio del tiempo. El movimiento, característica universal de la vida, necesita de ambos. La mente, ligada en apariencia al tiempo, precisa únicamente corporizarse para existir, y en consecuencia precisa del espacio.

Pero si bien hay entre el tiempo y el espacio un vínculo tan ineludible, se encuentran en un estado de tensión recíproca que cabe considerar como la tensión primordial de la existencia. En la mente humana, esta tensión se vuelve consciente y adquiere fuerza histórica. El alma humana y la historia humana están determinadas, en buena medida, por la pugna entre el espacio y el tiempo.

Examinar en detalle esa pugna en la naturaleza misma es sumamente interesante, pero nos llevaría demasiado lejos: me refiero al completo control del tiempo y del espacio en el campo de la física matemática, donde, a los efectos del cálculo, el tiempo se convierte en la cuarta dimensión del espacio y es posible revertir el proceso físico al par que se priva al tiempo de su propiedad esencial —la de estar orientado en una cierta dirección—. El tiempo carente de una dirección está bajo el control total del espacio. Por consiguiente, la primera victoria lograda por el tiempo reside en que el pro-

* Traducción de Leandro Wolfson.

ceso vital marcha desde el nacimiento hasta la muerte, que el desarrollo y la decadencia dan origen a una dirección irreversible. En el dominio de la vida, un ser de avanzada edad jamás puede recuperar su juventud. Pero el predominio del espacio no desaparece por ello. Aun cuando el proceso vital es irreversible, no es irrepetible. Cada individuo repite la ley del nacimiento y la muerte, del desarrollo y la decadencia. La dirección temporal se ve privada de su poder por el movimiento circular de una repetición continua. El círculo, símbolo que expresa mejor que ningún otro el predominio del espacio, no es superado en el reino de la vida.

En el hombre, la victoria final del tiempo se vuelve posible. El hombre es capaz de orientar su acción hacia algo que trasciende su muerte. Es capaz de tener historia y de trascender incluso la trágica desaparición de familias y de naciones enteras, rompiendo así el círculo repetitivo para avanzar hacia algo nuevo. A causa de esa capacidad, representa la victoria potencial —pero no siempre la victoria real— del tiempo. Lo que en la naturaleza ocurrió en forma inconsciente, ocurre en forma consciente en el hombre y la historia: la misma pugna y la misma victoria.

Espacio y nacionalismo

El paganismo puede definirse como la elevación a un valor y dignidad últimos de un espacio particular. El paganismo tiene un dios ligado a un sitio determinado, que se yuxtapone y contrapone a otros sitios. Por ende, el paganismo es necesariamente politeísta. El politeísmo no significa que un grupo de personas creen en varios dioses, del mismo modo que el monoteísmo no significa la creencia en un solo Dios. La diferencia no es cuantitativa sino cualitativa. Sólo hay monoteísmo auténtico cuando el Dios único es Dios de manera exclusiva, incondicionada e ilimitada por cualquier otra cosa distinta de El; y sólo en ese caso se destruye el poder del espacio sobre el tiempo.

El espacio tiene gran poder, siempre activo para la creación o para la destrucción. El deseo básico de todo grupo de seres humanos es contar con un lugar propio, un lugar que les confiera realidad, presencia, poder de vivir, y que alimente sus almas y sus cuerpos. Tal es el motivo de la adoración de la tierra y del suelo, no del suelo en general, sino de este sue-

lo especial que pisamos, ni de la tierra en general, sino de los poderes divinos asociados con esta comarca particular. Pero hay muchos suelos y comarcas y cada uno de ellos tiene fuerza creativa para algún grupo de personas, que en consecuencia reclama gloria divina sobre él. Gloria divina implica gloria suprema, adoración incondicionada, pues lo divino es, por definición, poder último e ilimitado. Pero como todo espacio es limitado, se produce un conflicto entre el espacio limitado de un grupo humano cualquiera —y aun de toda la humanidad— y el derecho ilimitado que deriva de su deificación de tal espacio. El dios de un país lucha contra el dios de otro, ya que todo dios especial es imperialista por su propia índole de dios. La ley de la destrucción mutua se trasforma, pues, en el destino ineluctable de los poderes del espacio.

Espacio es algo más que una porción de territorio. Incluye todo aquello que tiene la característica de «estar-junto-a-otra-cosa» (*beside-each-otherness*). La sangre y la raza, el clan, la tribu y la familia son ejemplos de conceptos espaciales. Sabemos cuán poderosos son los dioses que otorgan dignidad y valor últimos a una raza o una comunidad de sangre particulares. En todas ellas predomina el «estar-junto-a-otra-cosa». La cultura humana hunde sus raíces en tales realidades, y no debe sorprendernos que siempre hayan sido adoradas, consciente o inconscientemente, por quienes pertenecen a ellas, y por ende hayan pretendido siempre tener validez universal.

El nacionalismo moderno es la forma actual de dominio del espacio sobre el tiempo, en la que el politeísmo constituye una realidad cotidiana. La enorme creatividad de la comunidad nacional es innegable. Nadie se privaría voluntariamente —y jamás nadie lo hizo en el pasado— del espacio físico y psicológico que es su nación sin sufrir por esta pérdida. Pero, por otra parte, nuestra generación ha experimentado una y otra vez la más terrible destrucción mutua de los poderes centrados en el espacio. Cuando se confiere gloria divina a un espacio particular, el «estar-junto-a-otra-cosa» se convierte necesariamente en «estar-contra-otra-cosa» (*against-each-otherness*). Y tal es lo que ocurre con el nacionalismo en todos los lugares del mundo, no únicamente en aquellos países que tratan de reincorporar símbolos y cultos religiosos para su credo nacionalista pagano.

Espacio, tragedia y misticismo

Bajo el predominio del espacio, la existencia humana es trágica. La tragedia y la filosofía griegas lo sabían. Sabían que los dioses del Olimpo eran dioses del espacio, yuxtapuestos y en pugna. El propio Zeus no era sino el primero entre sus muchos iguales, y por ende estaba sometido, junto con el hombre y los demás dioses, a la ley trágica de la génesis y la decadencia. La tragedia, la filosofía y el arte de los griegos libraban una batalla con la ley trágica de nuestra existencia espacial. Iban en busca de un ser inamovible que estuviera más allá del círculo de la génesis y la decadencia, la grandeza y la autodestrucción: algo que sobrepasara la tragedia.

Pero en la mentalidad y en la existencia griegas el poder del espacio era avasallante. El símbolo último que encontró la filosofía griega para representar ese ser inamovible es la esfera o el círculo, la representación más perfecta del espacio. Si se mira una escultura clásica o los templos antiguos de Sicilia o Pesto, se experimenta de inmediato la sensación de que están encerrados dentro de una esfera. Carecen de una tendencia dinámica que los impulse más allá. Ligados al espacio en que se hallan, lo colman de fuerza divina y expresan a la vez la trágica limitación que aquel implica, y que la razón griega nunca pudo superar. Aun la lógica aristotélica es una lógica espacial, incapaz de expresar la tendencia dinámica del tiempo. En el pensamiento griego no hay filosofía de la historia, y cuando se aborda esta última se la considera apenas un fragmento del largo movimiento circular que describe el cosmos entero desde el nacimiento hasta la muerte, en el que un mundo reemplaza a otro. En esta tragedia cosmológica, el tiempo es absorbido por el espacio.

Es comprensible que, a la postre, la mentalidad griega tratara de eludir el círculo trágico de la génesis y la decadencia huyendo por completo de la realidad. También lo es que su filosofía desembocara en el misticismo, siguiendo los pasos de las religiones y culturas asiáticas. De manera que debemos preguntarnos: ¿Qué ocurre en el misticismo con el tiempo y el espacio? Y la respuesta es que el misticismo no constituye una liberación real del predominio del espacio. Al suprimir tiempo y espacio, mantiene el supuesto básico de que el tiempo no puede crear algo enteramente nuevo, que en él todas las cosas están sometidas al círculo del nacimiento y la muerte, y que no puede surgir ninguna entidad nueva. En consecuencia, la salvación está más allá del tiempo, es siempre

independiente de cualquiera de sus estadios. Es el presente eterno que se halla por encima de todo presente temporal.
El misticismo es la forma más sutil del predominio del espacio. Es la forma más sutil de negar la historia, pero al negar el significado de la historia niega el significado del tiempo. Es la forma espiritual del poder que ejerce el espacio sobre el tiempo; de ahí que podamos afirmar que el misticismo, en el sentido que le confirieron los grandes místicos, es la forma más sublime de politeísmo. En el abismo del Uno Eterno, del Atman-Brahma, de la Nada Pura, del Nirvana, o cualquier otro nombre que se le dé a ese innominado, desaparecen todos los dioses individuales y sus espacios. Pero sólo se trata de una desaparición, y pueden retornar: no han sido superados en el tiempo ni en la historia. Y la historia de las religiones muestra que en las postrimerías de la edad antigua, así como en el budismo y en el hinduismo de la última época, el politeísmo retornó, bien que en una forma muy atenuada. No se tomaba muy en serio a los dioses individuales. Se vacilaba entre la afirmación y la negación del espacio, pero no se afirmaba el tiempo. Lo sobrenatural, como lo natural, supedita el tiempo al espacio.

El tiempo y el mensaje profético

El mensaje profético representa un vuelco en la pugna histórica entre espacio y tiempo. De la misma manera que el hombre es hijo de la naturaleza y se opone a ella, el profetismo es hijo del paganismo y se le opone.
El nacimiento del paganismo está simbolizado en la historia de la vocación de Abraham. El mandato impartido a Abraham para que abandonara su tierra natal y el hogar paterno equivale a ordenarle que abandonase los dioses del suelo y de la sangre, de la familia, la tribu y la nación; vale decir, los dioses del espacio, los dioses del paganismo y del politeísmo, los dioses que se yerguen uno junto al otro —aun cuando haya uno más poderoso que los demás—. El verdadero Dios que le habló a Abraham no puede identificarse con un dios familiar o con el dios de una ciudad. Cuando surge el peligro de tal identificación, Dios debe separarse de quienes lo adoran. El profeta es el representante de esta separación. Sin negar al Dios de los antepasados, protesta por los abusos que contra él cometen los sacerdotes del suelo y de la sangre,

de la tribu y la nación. Proclama la separación de Dios de Su nación. Esto se torna obvio en los grandes profetas, que anuncian el total rechazo de la nación por parte de Dios si aquella continúa como culto pagano, con una ética y una política paganas.
La amenaza que Amós es el primero en pronunciar constituye el punto de inflexión de la historia de las religiones. En las restantes religiones jamás se ha escuchado que el Dios de una nación sea capaz de destruirla sin ser destruido El mismo. En todas ellas, el dios muere con las personas que lo adoran. En el profetismo, en cambio, la disociación entre Dios y la nación no disminuye sino que aumenta la gloria de Dios. Este es el fin real del politeísmo. Los profetas que destruyeron los lugares de culto en todo el país, cortando así de raíz la restauración del paganismo y concentrando el culto en Jerusalén, estaban librando una lucha contra los dioses del espacio. Y cuando cayó Jerusalén, el Dios del tiempo tuvo poder suficiente para sobrevivir a esta catástrofe extrema y para convertirse en el Dios del mundo, ante el cual las naciones son como la arena del mar. Este triunfo era inimaginable en el paganismo, y obedeció al principio de separación implícito en la orden impartida a Abraham.
Y en la época del Nuevo Testamento, el mensaje de que Dios debe ser adorado, no en un templo ni en una montaña, sino en el Espíritu y en la Verdad, cumple con el mensaje profético. Pero cuando el gnosticismo y el misticismo ajenos al tiempo deformaron este mensaje, la Iglesia Cristiana venció en una de sus luchas más vitales, en nombre del Antiguo Testamento, la tentación de convertirse en un grupo de individuos atemporales, vinculados, no con el espacio físico o psicológico, sino con el atemporal espacio espiritual del misticismo. Y cuando el cristianismo se identificó con el espacio psicológico de una Iglesia visible, y más aún cuando quedó sometido a un espacio físico —el sacerdote romano—, los protestantes renovaron la negación profética de los dioses del espacio. Y en nuestros días, cuando un protestantismo secularizado ha dejado en todos los países un vacío que los antiguos dioses paganos del suelo y de la sangre, de la raza y de la nación comienzan a ocupar, siguen escuchándose voces que indican que el mandato impartido a Abraham no ha sido olvidado.
El Dios del tiempo es el Dios de la historia. Esto significa, en primer término, que es el Dios que actúa en la historia con destino a una meta final. La historia sigue una dirección,

algo nuevo ha de crearse en ella y por intermedio de ella. Esa meta se designa de diversas maneras: bienaventuranza universal, victoria sobre los poderes demoníacos representados por las naciones imperialistas, llegada del Reino de Dios en la historia y más allá de la historia, trasformación de la forma del mundo, etc. Los símbolos son muchos —algunos más inmanentes, como en el profetismo antiguo y en el moderno protestantismo, otros más trascendentes, como en las doctrinas apocalípticas posteriores y en el cristianismo tradicional—, pero en todos los casos el tiempo dirige, crea, algo nuevo, una «nueva criatura», como la llama Pablo. El trágico círculo del espacio queda superado. La historia tiene un principio y un fin definidos.

En el profetismo, la historia es historia universal. Se niegan las limitaciones espaciales, las fronteras entre las naciones. Para Abraham todas las naciones serán bendecidas, todas podrán venerar a Dios en el Monte Sión, el sufrimiento de la nación elegida tiene el poder de salvar a todas las demás. El milagro de Pentecostés supera las diferencias de lengua. En Cristo se salva y une el cosmos, el universo. En su tentativa por crear una conciencia humana indivisa, las misiones tienen un carácter universal. El tiempo alcanza su plenitud en la historia, y la historia la alcanza en el Reino universal de Dios, el reinado de la justicia y de la paz.

Esto nos lleva al punto decisivo de la pugna entre el tiempo y el espacio. El monoteísmo profético es el monoteísmo de la justicia. Los dioses del espacio suprimen, necesariamente, la justicia. El derecho ilimitado de todo dios espacial choca inevitablemente con el derecho ilimitado de todo otro dios espacial. La voluntad de poder de uno de los grupos no puede hacer justicia al otro. Esto es válido para los grupos poderosos que operan dentro de una nación y para las propias naciones. El politeísmo, la religión del espacio, es forzosamente injusto. El derecho ilimitado de todo dios del espacio anula el universalismo implícito en la idea de justicia. Tal es el único significado del monoteísmo profético. Dios es uno porque la justicia es una. La amenaza profética que pende sobre el pueblo elegido, de ser rechazado por Dios a causa de su injusticia, es la verdadera victoria sobre los dioses del espacio. La interpretación de la historia que brinda el Deutero-Isaías, según la cual Dios llama a los demás pueblos para castigar al pueblo por El elegido, debido a su injusticia, confiere a Dios un carácter universal. La tragedia y la injusticia son propias de los dioses del espacio; la realización histórica y la

justicia lo son del Dios que actúa en el tiempo y por su intermedio, uniendo en el amor el vasto espacio de su universo.

El tiempo y el judaísmo

El pueblo judío es el pueblo del tiempo de un modo que no lo es ningún otro pueblo. Representa la pugna permanente entre el tiempo y el espacio a lo largo de todas las épocas. Puede perdurar pese a la repetida pérdida de su espacio desde la era de los grandes profetas hasta nuestros días. Si se lo considera como nación espacial, en el mismo plano que las demás naciones, su destino es trágico, pero como nación temporal está más allá de la tragedia, porque está más allá del círculo de la vida y la muerte. El pueblo del tiempo en la Sinagoga y la Iglesia no puede evitar ser perseguido ya que, por su misma existencia, quebranta los derechos de los dioses del espacio, que se expresan mediante su voluntad de poder, su imperialismo, su injusticia, su entusiasmo demoníaco y su trágica autodestrucción. Los dioses del espacio, que se han hecho fuertes en las almas humanas, en las razas y naciones, sienten temor del Señor del tiempo, la historia y la justicia, de Sus profetas y prosélitos, y tratan de restarles poder y dejarlos desamparados. Mas precisamente por esa vía contribuyen a consumar, contra su voluntad, el propósito de la historia y el significado del tiempo.
El cristianismo se separó del judaísmo porque en la consumación del tiempo este último optó por el espacio —o sea, por su ley nacional, que no podría jamás convertirse en la ley de todas las naciones—. La asamblea de Dios, vale decir, la Iglesia que procede de todas las naciones, termina con todo nacionalismo y tribalismo religioso, aun con el que se expresa en términos de la tradición profética. Por otra parte, la Iglesia corre siempre el peligro de identificarse con una Iglesia nacional, o de someterse a la injusticia, la voluntad de poder, la arrogancia nacional y racial. Corre siempre el peligro de perder su espíritu profético. Por ende, el espíritu profético incorporado en las tradiciones de la Sinagoga será necesario en la medida en que los dioses del tiempo estén en el poder, y ello implica que lo será hasta el final de la historia, como parece suponerlo Pablo —el primer intérprete cristiano del destino histórico del judaísmo— en su *Epístola a los Romanos*, 9-11.

En nuestra era, la Sinagoga y la Iglesia deben unirse en la lucha en favor del Dios del tiempo contra los dioses del espacio. Hoy más que nunca en el pasado, desde que el cristianismo venciera al paganismo, los dioses del espacio muestran su fuerza en las almas y las naciones. Si esa unión se produce, si se unen, aun en la persecución y el martirio, todos los que luchan en aras del Señor de la historia, de su justicia y verdad, se pondrá de manifiesto una vez más, en la pugna entre el tiempo y el espacio, la victoria eterna del tiempo y del Dios único que es el Señor de la historia.

4. Aspectos de un análisis religioso de la cultura*

Si abstraemos el concepto de religión del gran mandamiento, podemos decir que la preocupación última de la religión la constituye aquello que es y debe ser nuestra preocupación última. Esto quiere decir que la fe es el estado de hallarse dominado por una preocupación última, cuyo contenido se designa con el nombre de Dios. Tal concepto de religión tiene poco en común con su descripción como creencia en la existencia de un ser superior llamado Dios, y las consecuencias teóricas y prácticas de tal creencia. En vez de ello, señalamos una concepción existencial, no teórica, de la religión. El cristianismo sostiene que el Dios manifestado en Jesucristo es el verdadero Dios, el verdadero objeto de una preocupación última e incondicional. Comparados con El, los demás dioses no son objetos válidos de una preocupación última, y convertidos en uno, son ídolos. El cristianismo puede ostentar ese carácter extraordinario por el carácter extraordinario de los hechos en que se funda, es decir, la creación de una nueva realidad dentro de las condiciones propias del predicamento del hombre. Jesús, como portador de esa nueva realidad, está sometido a esas condiciones, a la finitud y la ansiedad, a la ley y la tragedia, a los conflictos y la muerte. Pero mantiene victoriosa su unión con Dios, inmolándose él mismo como Jesús, a él mismo como el Cristo. Al hacerlo crea la nueva realidad, de la cual la Iglesia es la encarnación pública e histórica.

De ello se deduce que la exigencia incondicional del cristianismo no se relaciona con la Iglesia cristiana, sino con el hecho en que la Iglesia se fundamenta. Si la Iglesia no se supedita al juicio emitido por la Iglesia, se torna idólatra. Esa idolatría es su continua tentación, precisamente por ser la portadora histórica del Nuevo Ser. Como tal, la Iglesia juzga al mundo por su sola presencia. Mas ella también

* Publicado originalmente en *World Christian Education*, 2º trimestre de 1956. Traducción de José C. Orríes e Ibars.

está en el mundo, y se incluye en el juicio con que ella lo juzga. Una Iglesia que pretende excluirse de ese juicio pierde su derecho de juzgar al mundo, y es juzgada por él con toda justicia. Esta es la tragedia de la Iglesia Católica Romana. Su modo de ocuparse de la cultura está condicionado por su renuncia misma a someterse al juicio por ella emitido. El Protestantismo, al menos en principio, resiste por lo común esa tentación, aunque de hecho caiga también en ella no pocas veces.

Una segunda consecuencia del concepto existencial de la religión es la desaparición de la fisura entre lo sagrado y lo secular. Si religión es el estado de hallarse dominado por una preocupación última, ese estado no puede restringirse a un dominio especial. El carácter incondicional de esa preocupación implica que este estado tiene que atribuirse a todo momento de nuestra vida, todo espacio y todo dominio. El universo es el santuario de Dios. Cada jornada de trabajo es un día del Señor, cada comida, una cena del Señor, cada tarea, el cumplimiento de una labor divina, cada regocijo una alegría en Dios. En todas las preocupaciones preliminares está presente, consagrándolas, la preocupación última. Esencialmente, los dominios religioso y secular no están separados, sino incluidos el uno dentro del otro.

Mas este no es el estado habitual de las cosas. En realidad, el elemento secular tiende a independizarse y a establecer su propio dominio. En cambio, el elemento religioso propende a establecerse como dominio especial. La condición del hombre está determinada por ese extrañamiento con respecto a su verdadero ser. Sería totalmente lícito afirmar que la existencia de la religión como dominio especial constituye la prueba más ostensible de la caída del hombre. Ello quiere decir que en las condiciones de extrañamiento que determinan nuestro destino, ni lo religioso debe ser absorbido por lo secular, según pretende el secularismo, ni lo secular debe ser absorbido por lo religioso, como el imperialismo eclesiástico anhela. Significa que la división inseparable da testimonio de nuestra condición humana.

La tercera consecuencia que se sigue del concepto existencial de la religión concierne a la relación entre religión y cultura. Religión, como preocupación última, es la sustancia que confiere significado a la cultura, y esta es la totalidad de las formas en que se expresa la preocupación fundamental que constituye la religión. En resumen: la religión es el contenido de la cultura, y la cultura es la forma de la religión.

Esta consideración previene definitivamente el establecimiento de un dualismo entre religión y cultura. Todo acto religioso, no solo en la religión organizada, sino aun en el más íntimo movimiento del alma, se forma culturalmente.
El hecho de que todo acto de la vida espiritual del hombre se trasmita por el lenguaje, oral o gráfico, es prueba suficiente de esta aseveración. El lenguaje es la creación cultural básica. Por otra parte, no hay creación cultural sin que se exprese en ella una preocupación última. Esto es verdadero, no solo en cuanto a las funciones teóricas de la vida espiritual del hombre, por ejemplo, la intuición artística y la captación cognitiva de la realidad, sino también en orden a las funciones prácticas de la vida espiritual, por ejemplo, la trasformación personal y social de la realidad. En cada una de esas funciones de la creatividad cultural del hombre palpita una preocupación última. Su expresión inmediata es el estilo de una cultura. Quien pueda interpretar el estilo de una cultura, podrá descubrir su preocupación última, su contenido religioso. Trataremos de hacerlo en relación con nuestra cultura actual.

El carácter peculiar de la cultura contemporánea

Describiremos nuestra cultura actual como un movimiento predominante y una protesta contra él cada vez más poderosa. El espíritu del movimiento predominante es el de la sociedad industrial. El sentido de la protesta es el del estudio existencial de la condición actual del ser humano. El estilo actual de nuestra vida, como se plasmó en los siglos XVIII y XIX, traduce el aún inquebrantable espíritu de la sociedad industrial. Se dan muchas formas de encarar ese estilo de pensamiento, de vida y de expresión artística. Algunas de las dificultades para su estudio son su carácter dinámico, su cambio incesante y la influencia que la protesta misma a que se ve sometido ejerce sobre él. A pesar de todo, cabe esbozar dos características principales del hombre en la sociedad industrial.
La primera es la concentración de las actividades del hombre en la investigación metódica y la trasformación técnica de su mundo, con la consiguiente pérdida de la dimensión de profundidad en su apreciación de la realidad. Esta ha perdido su trascendencia interior, o para usar otra metáfora, su trasparencia de lo eterno. El sistema de interrelaciones fini-

tas que denominamos Universo ha llegado a bastarse a sí mismo. Es calculable y manipulable, y se lo puede perfeccionar desde el punto de vista de las necesidades y los deseos del hombre. Desde comienzos del siglo XVIII, a Dios se lo ha suprimido del campo de acción de las actividades del hombre. Se lo ha situado al margen del mundo, sin permitirle interferir en él, pues toda interferencia perturbaría los cálculos técnicos y financieros del hombre. El resultado es que Dios se ha convertido en algo superfluo y el hombre ha quedado como amo del mundo. Esta situación nos conduce a considerar la segunda característica de la sociedad industrial.

Para cumplir su destino, el hombre tiene que poseer poderes creativos análogos a los previamente atribuidos a Dios, razón por la cual la creatividad debe convertirse en una cualidad humana. Se desconoce el conflicto entre lo que el hombre es esencialmente y lo que es realmente, su enajenación o, en términos tradicionales, su caída original. La muerte y la culpa desaparecen de las prédicas ya en los comienzos de la sociedad industrial. Su reconocimiento entorpecería la progresiva conquista, por parte del hombre, de su naturaleza interna y de la externa. El hombre comete faltas, pero no pecados; menos aun existe la pecaminosidad universal. Se ignoran o niegan los límites del deseo de que habló el Reformador, los poderes demoníacos fundamentales en el Nuevo Testamento, las estructuras de destrucción en la vida personal y pública. Los procesos educacionales son capaces de adaptar la casi totalidad de los hombres a las exigencias del sistema de producción y consumo. En consecuencia, se considera equívocamente el estado real del hombre como su estado esencial, y se lo concibe en una actitud de cumplimiento progresivo de sus capacidades innatas.

Se supone así no solo del hombre como personalidad individual, sino también del hombre como comunidad. La conquista científica y técnica del tiempo y el espacio se toma como el medio para llegar a la reunión de la humanidad. Las estructuras demoníacas de la historia, los conflictos de poder en toda realización de la vida, se consideran impedimentos preliminares. Se niega su carácter trágico e ineludible. Como el universo reemplaza a Dios, el hombre, en el centro del universo, reemplaza a Cristo, y la expectativa de paz y justicia en la historia reemplaza la expectativa del Reino de Dios. Ha desaparecido la dimensión de profundidad de lo divino y lo demoníaco. Tal es el espíritu de la sociedad industrial manifestado en el estilo de sus creaciones.

La actitud de las Iglesias frente a esa situación fue contradictoria. En parte, se protegieron retirándose a su pasado tradicional en la doctrina, el culto y tenor de vida. Pero al actuar de aquel modo, utilizaron las categorías creadas por el espíritu industrial contra las cuales se debatían. Redujeron los símbolos en los que se expresa la profundidad del ser al nivel, por así decir, de experiencias bidimensionales comunes. Los interpretaron al pie de la letra y defendieron su validez estableciendo una región supranatural por encima de la natural. Mas el supranaturalismo no es más que la contraparte del naturalismo, y viceversa. Se generan recíprocamente en sus luchas interminables. Ninguno de los dos podría vivir sin el otro.
La imposibilidad de aquel modo de defensa de la tradición queda reconocida por la forma misma en que las Iglesias reaccionaron contra el espíritu de la sociedad industrial. Aceptaron la nueva situación y trataron de adaptarse a ella reinterpretando los símbolos tradicionales en sentido contemporáneo. Esta es la justificación y hasta la gloria de lo que hoy denominamos «teología liberal». Sin embargo, hay que reconocer que, en su compresión teológica de Dios y del hombre, la teología liberal pagó el precio de su adaptación al perder el mensaje de la nueva realidad, que habían preservado sus defensores supranaturalistas. Ambos modos de encarar el espíritu de la sociedad industrial resultaron inadecuados.
Al paso que el naturalismo y el supranaturalismo, el liberalismo y la ortodoxia se trababan en luchas infructuosas, la providencia histórica preparaba otro camino para relacionar la religión y la cultura contemporánea. Aquella preparación se iba gestando en la profundidad de la civilización industrial, a veces, incluso, realizada por gente que la representaba en sus consecuencias más antirreligiosas. Fue el vasto movimiento designado con el nombre de existencialismo, que comenzó con Pascal, continuó por medio de unas pocas mentes proféticas del siglo XIX y alcanzó una plena manifestación en el siglo XX.
El existencialismo, en su más amplia acepción, es la protesta contra el espíritu de la sociedad industrial dentro del marco mismo de ella. La protesta se dirige contra la posición del hombre en el sistema de producción y consumo de nuestra sociedad. Al hombre se lo supone amo de su mundo y de sí. Pero, de hecho, es una parte de la realidad que ha creado, un objeto entre los otros objetos, una cosa entre las demás cosas, un engranaje de la máquina universal a la cual tiene

que adaptarse si no quiere ser aplastado por ella. Esta adaptación lo convierte, empero, en un medio de fines que son medios, y de los que está ausente un fin último. Además de esta condición del hombre en la sociedad industrial, han surgido las experiencias de vacío y sinsentido, de deshumanización y enajenamiento. El hombre ha dejado de enfrentarse a la realidad como algo con sentido. La realidad en sus formas y estructuras ordinarias ha dejado de hablarle.
Una de las salidas es que el hombre se restrinja a una parte limitada de la realidad y la defienda contra la intrusión del mundo. Es el camino neurótico que puede convertirse en psicótico, si la realidad desaparece del todo. Implica el sometimiento a las exigencias de la cultura y la represión del problema del sentido. O bien algunos quizá posean la fuerza necesaria para asumir con valentía la ansiedad y la falta de sentido, y vivir creativamente, expresando la situación de las personas más sensibles de nuestro tiempo en la producción cultural. A esta última actitud debemos los trabajos artísticos y filosóficos de la cultura en la primera mitad del siglo xx. Son expresiones creativas de las tendencias destructoras de la cultura contemporánea. Las grandes obras de las artes visuales, de la música, la poesía, la literatura, la arquitectura, la danza, la filosofía, muestran en su estilo simultáneamente el enfrentamiento con el no-ser y la fuerza capaz de superar ese enfrentamiento y modelarlo creativamente. Sin esta clave, la cultura contemporánea es una puerta infranqueable. Con ella puede comprendérsela como la revelación de la condición del hombre en el mundo actual y en la totalidad del universo. Todo lo cual trasforma el elemento de protesta de la cultura contemporánea en algo teológicamente significativo.

Formas culturales en las que se actualiza la religión

La forma de la religión es la cultura. Esto es especialmente obvio en el lenguaje mismo de la religión. Todo lenguaje, incluso el de la Biblia, es resultado de múltiples actos de creatividad cultural. Todas las funciones de la vida espiritual del hombre se fundan en el poder que tiene de hablar oral o gráficamente. El lenguaje es expresión de la libertad del hombre respecto de la situación dada y sus exigencias concretas. Le confiere universales en virtud de los cuales puede crear

mundos superiores al conocido, de civilización técnica y contenido espiritual.
Recíprocamente, el desarrollo de esos mundos determina el desarrollo del lenguaje. No existe un lenguaje sagrado que descienda de un cielo sobrenatural y que se haya depositado entre las tapas de un libro. Lo que hay es un lenguaje humano, que se funda en el enfrentamiento del hombre con la realidad, que cambia a lo largo de los milenios, que se utiliza para las necesidades de la vida diaria, para la literatura y la poesía, como así también para la expresión y comunicación de nuestra preocupación última. En cada una de esas aplicaciones el lenguaje es diferente. El religioso es lenguaje ordinario modificado por el poder de lo que expresa: el fundamento del ser y su sentido. Su expresión puede ser narrativa (mitológica, legendaria, histórica) o bien profética, poética, litúrgica. Se convierte en lenguaje sagrado para aquellos a quienes, de generación en generación, expresa su preocupación última. Pero no hay un lenguaje sagrado, como lo demuestran las traducciones y revisiones.
Un segundo ejemplo del uso de las creaciones culturales dentro de la religión lo constituye el arte religioso. Un principio en el que hay que insistir una y otra vez a propósito del arte religioso es el de la honestidad artística. En la doctrina protestante no existe un estilo artístico sagrado como lo hay en la doctrina ortodoxa. Un estilo artístico solo es honesto si expresa la situación real del artista y de la época cultural a que pertenece. Podemos participar de los estilos artísticos del pasado en tanto expresen honestamente cómo encararon la realidad de Dios, del hombre y del mundo. Pero no podemos imitarlos con honestidad produciendo para el culto de la Iglesia obras que no sean resultado de un éxtasis creador actual, sino reproducciones eruditas de los éxtasis creativos del pasado. Fue una gran conquista, desde el punto de vista religioso, el que la arquitectura moderna se liberara de las formas tradicionales, las cuales, dentro del contexto de nuestra época, no son más que adornos desprovistos de significado y, por lo tanto, ni ascéticamente valiosos ni religiosamente expresivos.
Un tercer ejemplo puede ofrecerlo el ámbito de lo cognitivo. He aquí el problema: ¿qué elementos de la conciencia filosófica contemporánea pueden usarse para la interpretación teológica de los símbolos cristianos? Si consideramos con seriedad la protesta existencialista contra el espíritu de la sociedad industrial, tendremos que desechar a la vez el naturalismo y

el idealismo como medios de expresión de la individualidad teológica. Ambos son creaciones del espíritu mismo contra el cual se dirige la protesta de nuestro siglo. Ambos fueron utilizados por la teología en procedimientos intensamente conflictivos, pero ninguno de ellos expresa la cultura contemporánea. Por otra parte, la teología debe aprovechar el inmenso y profundo material del análisis existencial en todos los dominios culturales, incluso el de la psicología terapéutica. Pero la teología no puede utilizarlo sin más ni más. Tiene que confrontarlo con la respuesta implícita en el mensaje cristiano. La confrontación del análisis existencial con el símbolo en el cual ha expresado el cristianismo su preocupación última es el método adecuado, tanto para el mensaje de Jesús como el Cristo cuanto para la condición humana según es redescubierta en la cultura contemporánea. La respuesta no puede inferirse de la pregunta. Se *brinda a* quien pregunta, pero no se la *extrae de* él. El existencialismo no puede dar respuestas. Podrá determinar la forma de la respuesta, pero siempre que un artista o filósofo existencialista responda, lo hará por el poder de otra tradición que posea recursos reveladores. Es la función de la Iglesia dar esas respuestas no solo a sí misma sino también a los que están fuera de ella.

Influencia de la Iglesia en la cultura contemporánea

La Iglesia tiene la misión de responder el interrogante implícito en la existencia misma del hombre, es decir, el referente al sentido de esa existencia. Uno de los medios de que se vale la Iglesia es el apostolado. La aspiración del apostolado debe ser mostrar a los que no pertenecen todavía a la Iglesia que los símbolos en que se expresa la vida de la Iglesia son respuestas a los interrogantes implícitos en su existencia misma como seres humanos. Ya que el mensaje cristiano es el mensaje de salvación, y salvación quiere decir curación, el mensaje de curación, en el pleno sentido de la palabra, es el apropiado para nuestro estado. Esta es la razón de que movimientos que están al margen de la Iglesia, sectarios o evangelizadores, de carácter muy primitivo o heterodoxo, tengan por lo común tanto éxito. La ansiedad y desesperación existenciales inducen a millones de personas a buscar cualquier forma de curación que prometa éxito.

La Iglesia no puede tomar ese sendero. Pero tiene que comprender que la predicación ordinaria es incapaz de llegar hasta las gentes de nuestro tiempo. Necesitan sentir que el cristianismo no es un mero cúmulo de leyes doctrinales, rituales o morales, sino la buena nueva de la conquista de la ley por la aparición de una nueva realidad curadora; sentir que los símbolos cristianos no son absurdos, inaceptables para la mentalidad inquisidora de nuestra época, sino que señalan lo que solo es la preocupación última, la razón y el sentido de nuestra existencia y de la existencia en general.
Queda todavía un último interrogante, el relativo a cómo tendrá que habérselas la Iglesia con el espíritu de nuestra sociedad, responsable de gran parte de las dolencias que el mensaje cristiano habrá de curar. ¿Tiene la Iglesia la misión y el poder de trasformar el espíritu de la sociedad industrial? Ciertamente no puede ni pretender siquiera reemplazar la presente realidad social por otra en términos de un cierto progreso hacia la realización del Reino de Dios en la tierra. No puede esbozar estructuras sociales perfectas ni sugerir reformas particulares. Los cambios culturales se producen por la dinámica interior de la cultura. La Iglesia participa en ellos, a veces con actuación predominante, pero entonces es una fuerza cultural en colaboración con otras y no la única representante de la nueva realidad en la historia.
En su misión profética la Iglesia es la guardiana que revela estructuras dinámicas en la sociedad y socava, al hacerlo, sus poderes demoníacos aun dentro de la Iglesia misma. Al actuar así la Iglesia escucha voces proféticas de fuera, emitiendo juicios acerca de la cultura y de la Iglesia como parte que es de la cultura. Nos hemos referido a esas voces proféticas dentro de nuestra cultura. La mayor parte de ellas no son miembros activos de la Iglesia manifiesta. Sin embargo, tal vez podría llamárselos participantes de una «Iglesia latente», una Iglesia en la que la preocupación última que impulsa a la Iglesia manifiesta está oculta bajo formas y deformaciones culturales.
Algunas veces esa Iglesia latente se pone al descubierto. Entonces la Iglesia manifiesta tiene que reconocer en esas voces lo que debería ser su espíritu y aceptarlas, aunque parezcan serle hostiles. Pero la Iglesia también debe erigirse en guardiana contra las distorsiones demoníacas en que esos ataques suelen caer si no los sostiene el verdadero motivo de la preocupación última. Así ocurrió con el movimiento comunista. La Iglesia no tuvo suficiente conciencia de su función como

guardiana cuando aquel movimiento estaba aún indeciso en cuanto al rumbo que tomaría. La Iglesia no oyó la voz profética del comunismo y, por tanto, tampoco reconoció sus posibilidades demoníacas.

Emitir un juicio presupone haber examinado bien el anverso y reverso del asunto. La Iglesia juzga la cultura, que incluye las formas de vida eclesiástica misma. Pues la cultura crea las formas religiosas, como la sustancia religiosa posibilita la cultura. La Iglesia y la cultura se interpenetran, no están una al lado de la otra. El Reino de Dios incluye a ambas, a la vez que las trasciende.

5. Naturaleza del lenguaje religioso*

El hecho de que haya tantas polémicas acerca del significado de los símbolos en uso, no menos en Estados Unidos que en Europa, es síntoma de algo más profundo, algo a la vez negativo y positivo en su significado. Es síntoma de que el lenguaje propio de la teología, la filosofía y las disciplinas afines resulta tan confuso como difícilmente lo haya sido antes en la historia. Las palabras ya no nos comunican lo que nos trasmitían originariamente, ni aquello para lo cual se las inventó. La razón está en que nuestra cultura actual no dispone de un centro de intercambios, como lo fue el escolasticismo medieval, como procuró serlo el escolasticismo protestante del siglo XVII y como el que filósofos como Kant intentaron restaurar. No contamos con ese centro de intercambios, y si hay algo que despierta nuestra simpatía en los llamados positivistas lógicos actuales, o especialistas en lógica simbólica, o lógicos en general, es precisamente que ellos tratan al menos de crear ese centro. Lo único objetable es que no pasa de ser un pequeño rincón, una esquina, y no un verdadero centro. Excluye casi toda la vida. Sin embargo, podría ser muy provechoso si acrecentase su alcance y aceptación de realidades más allá del mero cálculo lógico.
Lo positivo es que nos encontramos ante un proceso en el cual algo verdaderamente importante se va redescubriendo, a saber, que existen niveles diversos de realidad que requieren enfoques y lenguajes diferentes; efectivamente, no todo puede entenderse con el lenguaje propio de las ciencias matemáticas. La comprensión de este hecho constituye el aspecto más positivo del renovado y serio interés con que se ha encarado el problema de los símbolos.

* Publicado originalmente en *The Christian Scholar*, vol. 38, nº 3, setiembre de 1955. Traducción de José C. Orríes e Ibars.

I

Prosigamos tratando de aclarar conceptos, mientras seamos capaces. Fijémonos, por lo pronto, en cinco temas. El primero de los cuales es el de los «símbolos y signos». Los símbolos son similares a los signos en este aspecto decisivo: tanto los unos como los otros apuntan a algo distinto de ellos mismos. El signo característico, por ejemplo, la luz roja en una bocacalle, no apunta hacia sí, sino que indica la necesidad de que se detengan los automóviles. Cada símbolo apunta a una realidad que evoca. En esto, repetimos, los símbolos y los signos tienen una finalidad esencial: se orientan a algo distinto de ellos mismos. Esta es la razón de que la mencionada confusión del lenguaje se haya introducido también durante siglos en el debate acerca de los símbolos, oscureciendo la distinción entre signos y símbolos. El primer paso para esclarecer el significado de los símbolos es distinguirlos bien de los signos. La diferencia fundamental reside en que los signos no participan de ningún modo de la realidad y el poder de aquello que indican. Los símbolos, en cambio, aunque no se identifican con aquello que simbolizan, participan de su significación y poder. La diferencia, pues, entre símbolo y signo está en la participación característica de los símbolos en la realidad simbolizada, y la no participación característica del signo en la realidad que indica. Por ejemplo, las letras del abecedario escrito, una «A» o una «R», no participan del sonido que indican: por el contrario, la bandera patria participa del poder del rey o de la nación a quienes representa y simboliza. Ha habido pugna, pues, desde los días de Guillermo Tell, en cuanto al modo de comportarse ante la bandera. No hubiera tenido ella sentido si la bandera no participara, como símbolo que es, del poder de aquello que simboliza. La idea monárquica es totalmente incomprensible si no se entiende que el rey es al mismo tiempo un símbolo del poder del grupo del que es cabeza visible y el que ejerce en parte (nunca totalmente, por supuesto) ese mismo poder.

Algo muy peligroso ha ocurrido con los intentos de encontrar un «centro de intercambios» para los conceptos de símbolos y signos. El matemático ha usurpado el término «símbolo», aplicándolo al «signo» matemático, lo cual agrava la confusión. Hay que distinguir, pues, entre los signos que se denominan símbolos sin serlo verdaderamente, y los símbolos que realmente lo son. A los signos matemáticos es incorrecto llamarlos símbolos.

El lenguaje es otro muy buen ejemplo de la diferencia entre signos y símbolos. Las palabras de un idioma son signos del significado que expresan. La palabra «escritorio» es un signo que señala algo perfectamente diferenciado, a saber, el mueble sobre el cual hay papel, tintero, etc., y que podríamos estar mirando. No tiene ello relación alguna con la palabra «escritorio», es decir, con esas diez letras. Pero en todo idioma hay palabras que son más que signos y que, al sugerir connotaciones que van más allá de lo que señalan como tales, pasan ya a ser símbolos. Es esta una distinción muy importante para cualquier orador. Puede hablar casi exclusivamente con signos, reduciendo prácticamente la significación de sus palabras a la de meros signos matemáticos, lo cual constituye el ideal absoluto del positivista lógico. El polo opuesto se encuentra en el lenguaje litúrgico o poético, donde las palabras tienen un poder acumulado a través de los siglos. Poseen connotaciones en las situaciones en que aparecen, de modo que no se las puede reemplazar; se han convertido, no ya solo en signos que sugieren un significado definido, sino también en símbolos, que representan una realidad de cuyo poder participan.

II

El segundo tema de consideración será el de las funciones de los símbolos. La primera va implícita en lo ya dicho, o sea, en la función representativa. El símbolo representa algo que no es él mismo, algo que aquel representa y de cuyo poder y significación participa. Es esta una función fundamental de todo símbolo, al punto de que si esa palabra no se hubiera utilizado de modos tan diversos, quizá podrían considerarse del todo equivalentes «simbólico» y «representativo», pero por alguna razón ello no es posible. Si los símbolos representan algo que no son, «¿por qué no decimos o señalamos directamente aquello que representan? ¿Por qué o para qué necesitamos de los símbolos?». Llegamos de este modo, tal vez, a lo que constituye la función primordial del símbolo, es decir, al descubrimiento de los niveles de la realidad que, de no ser así, suelen permanecer ocultos y no se advierten fácilmente.
Todo símbolo apunta a un nivel de la realidad para el cual el lenguaje no simbólico es inadecuado. Interpretemos o ex-

pliquemos esto aprovechando los símbolos artísticos. Cuanto mejor comprendamos el significado de los símbolos, tanto más nos convenceremos de que es función del arte descubrir niveles de la realidad, que no pueden descubrirse de otro modo. Ahora bien, si esta es la función del arte, ciertamente las creaciones artísticas en poesía, artes visuales y música tienen sin duda carácter simbólico. Tomemos, por ejemplo, lo que un paisaje de Rubens pone frente a nosotros. No nos es posible vivir esta experiencia sino a través del cuadro pintado por Rubens. Este cuadro presenta cierto carácter heroico, tiene equilibrio, colores, composición, valores, etc. Todo eso es muy externo. No puede expresarse más que a través de la pintura misma. Así ocurre también en la relación entre poesía y filosofía. A menudo suelen ser causa de confusión los muchos conceptos filosóficos introducidos en un poema. Ahora bien, ahí está en realidad el problema. Si se usa un lenguaje filosófico o científico, no se logra lo mismo que con el uso de un lenguaje realmente poético sin mezcla alguna de otro lenguaje.

Este ejemplo nos permite apreciar qué es lo que se entiende por «descubrir niveles de realidad». Se refiere, no a lo exterior, a lo que se puede pintar, sino a los niveles del alma, de la realidad interior. Estos tienen que corresponder a los niveles de la realidad exterior que un símbolo descubre. De modo que todo símbolo hace a la vez perceptible la realidad y el alma. Naturalmente, hay personas a quienes la música, la poesía o (especialmente en la América protestante) las artes visuales no les «descubren» nada. El «descubrimiento» es una función ambivalente: revela los niveles más profundos de la realidad y ciertos niveles especiales del alma humana.

Si tal es la función de un símbolo cualquiera, es obvio que no puede ser reemplazado por otros. Todo símbolo tiene una función especial que es exactamente *esa*, y no puede haber otro que lo sustituya. En esto se diferencia también de los signos, pues estos pueden ser reemplazados. Si resultara que una luz verde no fuese tan conveniente como una azul (lo cual no es verdad, pero podría serlo), encenderíamos una azul y nada habría cambiado. Pero una palabra simbólica (como la palabra «Dios») es irreemplazable. Ningún símbolo puede reemplazarse cuando se lo usa en su función especial. De modo que cabe preguntarse con todo derecho: «¿Cómo surgen los símbolos, y cómo mueren?» Porque los símbolos, a diferencia de los signos, nacen y mueren. Los

signos se inventan y cambian a voluntad. Esta es una diferencia fundamental.

Otra pregunta es: «¿De qué matriz nacen los símbolos?» De lo que suele denominarse hoy el «inconsciente grupal» o el «inconsciente colectivo», o como se lo quiera llamar: de un grupo que reconoce, en ese objeto, esa palabra, esa bandera, o lo que fuere, su propio ser. No se lo ha inventado intencionalmente; y aunque alguien pretendiera inventar un símbolo, como suele acaecer, solo lo conseguiría si el inconsciente del grupo respectivo lo adoptara como tal. Ello quiere decir que, en sentido inverso, en cuanto esa situación interior de un grupo humano en relación con un símbolo deja de existir, el símbolo muere. El símbolo no «dice» ya nada. De ese modo murieron todos los dioses del politeísmo pagano; la situación en que nacieron cambió, no existe ya, y por tanto también los símbolos fenecieron. Sin embargo, estos no son hechos que obedezcan a la intención o a la invención.

III

Pasamos a un tercer tema, a saber: la índole particular de los símbolos religiosos. Estos se comportan exactamente como todos los símbolos: descubren un nivel de la realidad que de otro modo no es accesible, que sin ellos permanece oculto. Podemos decir de esa dimensión profunda de la realidad que es el fundamento de toda otra dimensión y de toda otra profundidad, y que, por lo tanto, no es uno de tantos otros niveles, sino el nivel fundamental, el íntimo, el más profundo y recóndito, el nivel del ser mismo, o el poder último del ser. Los símbolos religiosos permiten que se pueda experimentar la dimensión de esa profundidad del alma humana. Si un símbolo religioso deja de cumplir esa función, muere. Y si nacen nuevos símbolos, ellos surgen de una modificación de la relación con el fundamento último del ser, es decir, con lo Santo.

La dimensión de la realidad última es la dimensión de lo Santo, y en este sentido podemos decir que los símbolos religiosos son símbolos de lo Santo. Como tales participan de la Santidad misma de lo Santo, según nuestra definición fundamental de símbolo. No obstante, participación no es identidad: no son ellos mismos *lo* Santo. Lo totalmente trascendente está por encima de cualquier símbolo de lo Santo. Se

toman los símbolos religiosos de la infinidad, del material que nos ofrece la realidad experimentada. Cada objeto, en el tiempo y el espacio, ha llegado a ser en algún momento de la historia de la religión símbolo de lo Santo. Nada tiene ni puede tener esto de extraño, ya que todo cuanto existe y con que tropezamos en el mundo descansa en el fundamento último del ser. Esta es la clave para la comprensión de la historia de la religión, incomprensible sin ella. Todos cuantos han observado ese aparente caos de la historia de la religión en todos los períodos, desde los primitivos hasta los acontecimientos más recientes, se sentirán sin duda sumamente confusos ante el carácter caótico de ese desarrollo. La clave que introduce el orden en el caos es relativamente sencilla. Todo en la realidad puede adoptarse como símbolo de la relación especial entre el alma humana y su razón de ser y significación fundamental. De modo que para abrir la puerta, al parecer impenetrable, de ese caos de los símbolos religiosos habrá que averiguar simplemente: «¿Cuál es la relación con la preocupación última que está simbolizada en esos símbolos?» Y con la respuesta a ese interrogante dejan de ser vacíos, para ser, muy por el contrario, las más reveladoras creaciones de la mente humana, las más genuinas y poderosas, aquellas que regulan la conciencia humana, y acaso hasta la inconsciencia, y tienen por tanto la perdurabilidad tan característica de todos los símbolos religiosos en la historia de la humanidad.

La religión, como todo en la vida, se somete a la ley de la «ambigüedad», tomada esta palabra en el sentido de que es creadora y destructora a la vez. La religión posee santidad e impiedad, y la razón de ello es obvia, como consecuencia de lo ya expuesto acerca del simbolismo religioso. Los símbolos religiosos señalan simbólicamente aquello que los trasciende a todos. No obstante, como símbolos que son, participan de lo que señalan; tienden, por supuesto, a reemplazar en la mente humana aquello que indican y a convertirse en fundamentales por sí mismos. En el momento en que lo consiguen, se convierten en ídolos. Toda idolatría no es más que la absolutización de los símbolos de lo Santo, su identificación con lo Santo. De ese modo, a personas santas, por ejemplo, se las endiosa, se las deifica. Los actos rituales pueden asumir una validez incondicional, aunque no sean más que expresiones de una situación especial. En todas las actividades sacramentales de la religión, en todos los objetos sagrados —los libros, doctrinas, ritos—, está el peligro que

bien podríamos denominar de la demonización. Se trasforman en demoníacos en el momento mismo en que se los eleva a la categoría incondicional y última de Dios mismo.

IV

Pasamos a la cuarta consideración, a saber, los niveles de los símbolos religiosos. Hay dos niveles fundamentales en todos los símbolos religiosos: el trascendente, que va *más allá* de la realidad empírica que nos rodea, y el inmanente, que hallamos *en* el encuentro mismo con la realidad. Consideremos el primer nivel, el trascendente. El símbolo fundamental en el nivel trascendente sería Dios. Pero no podemos decir meramente que Dios es un símbolo. Tenemos que afirmar dos cosas acerca de él: que en nuestra imagen de Dios hay un elemento no simbólico —que es la realidad última, el ser mismo, el fundamento del ser, el poder de ser—, y que es el ser superior en el que todo cuanto poseemos existe del modo más perfecto. Al pensarlo así tenemos en nuestra mente la imagen de un ser superior, un ser dotado de las características de la perfección más absoluta. Ello significa que tenemos un símbolo para aquello que no es simbólico en la idea de Dios: el «Ser en sí».
Es importante distinguir estos dos elementos en la idea de Dios. De ese modo, todas esas discusiones en torno al ser de Dios como persona o no persona, del ser de Dios idéntico o no a otros seres, esas discusiones que ejercen tan poderoso influjo en la destrucción de la experiencia religiosa a través de falsas interpretaciones, podrían superarse si dijéramos: «Ciertamente, la percepción de algo incondicional es en sí misma lo que es, no es simbólica». Lo llamamos, como lo hicieron los escolásticos, el «Ser en sí», *esse qua esse*, *esse ipsum*. No obstante, en nuestra relación con ese absoluto, simbolizamos y tenemos que simbolizar. No podríamos comunicarnos con Dios si solamente fuera un «ser absoluto». Pero, en nuestra relación con él, nos enfrentamos con lo máximo de lo que nosotros mismos somos, la *persona*. Así, hablando de él de manera simbólica, poseemos aquello que trasciende infinitamente nuestra experiencia como personas, y aquello tan adecuado a nuestro ser personal que podemos decirle «Tú» a Dios y orarle. Estos dos elementos deben preservarse, pues

si solo conserváramos el elemento incondicional, la relación con Dios sería imposible. Si en cambio preservamos la relación yo-tú, como hoy se la llama, perdemos el elemento divino, es decir, lo incondicional que trasciende sujeto y objeto y todas las polaridades. Este es el primer punto a considerar en el nivel trascendente.

El segundo se refiere a las cualidades, los atributos de Dios, cualesquiera que sean los que de él se afirmen: que es amor, misericordia, omnisciencia, omnipresencia, omnipotencia, etc. Esos atributos de Dios se infieren de nuestras cualidades humanas. No pueden aplicarse a Dios en sentido literal. Si así lo hiciéramos, nos llevaría a un sinfín de absurdos. Esta es otra de las razones de la destrucción de la religión debida a su interpretación errónea, pero nuevamente hay que proclamar el carácter simbólico de tales cualidades o atributos de Dios. De lo contrario, todo discurso acerca de lo divino resulta absurdo.

La tercera consideración en el nivel trascendente se refiere a los actos de Dios, por ejemplo, cuando decimos que «Dios ha creado el mundo», «ha enviado a su Hijo», «Salvará el mundo», etc. En todas esas expresiones temporales, causales o no causales, se habla simbólicamente de Dios. Como ilustración, consideremos la breve frase: *«Dios ha enviado a su Hijo»*. Aquí, en la palabra «ha» se manifiesta la temporalidad. No obstante, Dios está más allá de *nuestra* temporalidad, aunque no de toda temporalidad. Asimismo, en cuanto al espacio: «enviar a alguien» implica hacer que se traslade alguien de un lugar a otro. Esto es por cierto hablar simbólicamente, aunque la espacialidad sea en Dios un elemento de su creatividad. Decimos que «ha enviado», en el sentido de que ha causado algo. De este modo Dios estaría sujeto a la categoría de la causalidad. Cuando hablamos de El y de su Hijo, manejamos dos sustancias diferentes y aplicamos a El la categoría de sustancia. Ahora bien, todo ello, si se toma literalmente, es absurdo. Si se lo considera simbólicamente, es una expresión profunda, la expresión cristiana fundamental, de la relación de Dios y el hombre en la experiencia cristiana. Diferenciar bien estas dos clases de lenguaje, el simbólico y el literal, en esta ocasión, es tan importante que, de no ser capaces de hacer comprender a nuestros contemporáneos que hablamos simbólicamente al usar tal lenguaje, se alejarán de nosotros con toda razón, como de quienes viven aún en el absurdo y la superstición.

Consideremos el nivel inmanente, el de las apariencias de

lo divino en el tiempo y el espacio. A este respecto, tenemos principalmente las encarnaciones de lo divino, seres diferentes en el tiempo y el espacio, seres divinos trasmutados en animales, hombres o cualesquiera otros seres tal como aparecen en el tiempo y el espacio. Todo eso lo olvidan a menudo los cristianos acostumbrados a usar en una de cada dos proposiciones teológicas la palabra «encarnación». Olvidan que no es esa una característica exclusiva del cristianismo, ya que la encarnación es algo que ocurre constantemente en el paganismo. Los seres divinos siempre se han encarnado en formas diversas. Eso es muy natural en el paganismo. No hay, pues, distinción real a ese respecto entre el cristianismo y otras religiones.

Hay que fijar bien las relaciones del nivel trascendente con el inmanente en conexión con la idea de la encarnación. Históricamente, es necesario establecer que esos dos niveles, el trascendente y el inmanente, no siempre estuvieron diferenciados. En la doctrina indonesia acerca del «Mana» —ese poder divino y místico que penetra toda la realidad—, hallamos una presencia divina que es inmanente a todo, como poder oculto, y al mismo tiempo trascendente; algo que sólo puede asirse mediante complicadas actividades rituales conocidas por los sacerdotes.

Además de esa identidad de lo inmanente y lo trascendente, los dioses de las grandes mitologías aparecieron en Grecia, las naciones semíticas y la India. Y encontramos en ellas multitud de encarnaciones como manifestación del elemento inmanente de lo divino. Cuanto más trascendentes se tornan los dioses, mayor es el número de encarnaciones de carácter personal o sacramental necesarias para superar la lejanía de lo divino que se produce con el fortalecimiento del elemento trascendente.

De ello se deduce el segundo elemento en el simbolismo religioso inmanente, es decir, el sacramental. Lo sacramental no es más que una realidad cualquiera que se convierte en portadora de lo Santo de un modo especial y en circunstancias también especiales. En este sentido, la Ultima Cena, o mejor dicho los ingredientes de ella, son simbólicos. Ahora bien, se preguntará alguien quizá, «¿solo simbólicos?». Parece como si fuesen algo más que simbólicos, es decir, «literales». Pero lo literal no es más, sino menos, que lo simbólico. Al referirse a aquellas dimensiones de la realidad a las que no tenemos acceso sino por medio de los símbolos, vemos que estos no se utilizan como «únicos», sino como necesarios,

o como lo que *hay que* aplicar. A veces, a causa de la confusión entre los signos y los símbolos, la frase «solo un símbolo» significa «solo un signo». Entonces sí, el interrogante se justifica. «¿Solo un signo?». «No». El sacramento no es solo un signo. En el famoso debate entre Lutero y Zwinglio, en Marburgo, en 1529, este fue precisamente el tema sobre el cual versó la discusión. Lutero afirmaba el genuino carácter simbólico de los ingredientes, mientras que Zwinglio sostenía que los ingredientes sacramentales, pan y vino, eran «solo simbólicos». Así, pues, Zwinglio significaba que son solo signos, que indican un acontecimiento del pasado. Ya entonces hubo confusión semántica. No permitamos que ese equívoco nos conduzca a interpretaciones erróneas. En el sentido real de la palabra símbolo, los ingredientes sacramentales son símbolos. No obstante, si se usa símbolo en el sentido de solamente símbolo (es decir, exclusivamente signos), entonces los ingredientes sacramentales serán, lógicamente, más que eso.

Se da un tercer elemento en el nivel inmanente. Muchos objetos como ciertas partes especiales de los templos, las velas, el agua bendita, la cruz en todos los templos principalmente en los protestantes, fueron originalmente signos nada más, pero el uso los convirtió en símbolos; llamémoslos, pues, signos-símbolos, signos que se han convertido en símbolos.

V

Una última consideración, a saber, la verdad de los símbolos religiosos. Hay que diferenciar tres enunciados, uno negativo, otro positivo y un tercero absoluto. Examinemos el enunciado negativo. Los símbolos están exentos de toda crítica empírica. No puede destruirse un símbolo por la crítica, al estilo de las ciencias naturales o de la investigación histórica. Como ya dijimos, los símbolos solo mueren si ha dejado de regir la situación en que se los creó. No se desenvuelven en un nivel en el que la crítica empírica pueda descartarlos. He aquí dos ejemplos relacionados con María, la madre de Jesús, como Virgen Inmaculada. Nos hallamos ante un símbolo que ha muerto para el protestantismo a causa de la modificación introducida en las relaciones con Dios. La relación especial, directa e inmediata con Dios, imposibilita cualquier mediación. Otra razón causante de la desaparición de ese símbolo

fue la negación del elemento ascético implícito en la glorificación de la virginidad. Mientras perdure esa situación en el protestantismo, no podrá restablecerse dicho símbolo. No ha muerto porque los eruditos protestantes hayan dicho: «No hay razón empírica alguna para afirmar todo eso acerca de la Santísima Virgen». No existe ciertamente razón alguna para ello, pero eso también lo sabe la Iglesia Romana. Pero la Iglesia Romana, en el trascurso de la última década, defiende la virginidad de María fundándose en su inmenso poder simbólico que paso a paso la aproxima a la Trinidad. Si este proceso llegara a concluirse en algún momento, como hoy se propugna en ciertos sectores de la Iglesia Romana, María sería corredentora a una con Jesús. Por consiguiente, se acepte eso o no, de hecho se la admite en la divinidad.

Otro ejemplo lo provee la historia del nacimiento virginal de Jesús. No cabe duda de que desde el punto de vista de la investigación histórica no es más que una leyenda, desconocida para Pablo y Juan. Fue una creación posterior, a fin de hacer comprensible la plena posesión del Espíritu divino de Jesús de Nazareth. Sin embargo, no es su carácter legendario la razón de que ese símbolo muera o haya muerto en muchos grupos, y hasta en grupos bastante conservadores dentro del protestantismo. La razón es otra, ya que se trata de un símbolo teológicamente casi herético, pues deja de lado una de las doctrinas fundamentales de Calcedonia; la clásica doctrina cristiana de la afirmación de la plena humanidad de Jesús junto a su entera divinidad. Un ser humano que no tiene padre humano no posee una humanidad plena. Esa historia, pues, tiene que ser sometida a crítica, ya que no se apoya en fundamentos históricos, sino en motivaciones simbólicas internas. Este es el enunciado negativo de la verdad de los símbolos religiosos. Su verdad está en la adecuación a la situación religiosa en la cual se los creó, y su falsedad en la falta de adecuación a otra situación. Tanto el enunciado positivo como el negativo acerca de los símbolos están contenidos en la última frase.

La religión es ambigua, y todo símbolo religioso puede llegar a ser idolátrico, demoníaco, pretendiendo elevarse a la condición de validez absoluta, aunque nada es absoluto sino la esencia misma; ninguna doctrina religiosa ni ritual religioso pueden serlo. El cristianismo afirma que posee una verdad superior a cualquier otra en su simbolismo, y es en el símbolo de la Cruz, la cruz de Cristo, donde ese simbolismo se expresa. Quien encarna la plenitud de la presencia divina

sacrifica su vida a fin de no convertirse en un ídolo, en otro dios junto a Dios, ese dios que sus discípulos querían que fuera.

La historia decisiva es, pues, aquella en la cual acepta el título de «Cristo» cuando Pedro se lo ofrece. Lo acepta con la única condición de ir a Jerusalén a sufrir y a morir: condición que implica negar la idolatría aun en lo que a él mismo concierne. Este es, al mismo tiempo, el criterio de todos los demás símbolos y aquel al que debería supeditarse toda la Iglesia cristiana.

6. Protestantismo y estilo artístico*

El cuadro de Picasso *Guernica* es una gran muestra del arte protestante. Por supuesto, debemos aclarar esta afirmación diciendo que lo que aparece en la obra maestra picassiana no es una respuesta protestante, sino la pregunta protestante en su expresión más radicalizada. Sobre este aserto versará el presente capítulo.

Primero, debemos decir algo sobre el carácter particular de la religión protestante en su comprensión del hombre y su condición. El principio protestante (que no siempre es seguido en las prédicas y las enseñanzas de las Iglesias protestantes) pone el énfasis en la infinita distancia que media entre el hombre y Dios. Destaca la finitud del hombre, su sujeción a la muerte, pero sobre todo, su extrañamiento de su verdadero ser y su sometimiento a las fuerzas demoníacas y autodestructoras. La impotencia humana para liberarse de esa esclavitud ha conducido a los reformadores a una doctrina de la unión con Dios en que solo este actúa y el hombre solo recibe. Este recibir, por supuesto, no es posible en una actitud de pasividad sino que exige la valentía más elevada, nada menos que la intrepidez de aceptar la paradoja de que «el pecador está justificado», de que es el hombre, en su ansiedad, culpa y desesperación, el objeto de la aceptación incondicional de Dios.

Si consideramos el *Guernica* de Picasso como un ejemplo —quizás el más descollante— de una expresión artística de la condición humana en nuestra época, su carácter protestante negativo es obvio. El problema del hombre en un mundo de culpa, ansiedad y desesperación se nos muestra con tremendo vigor. Pero no es la temática principal —la voluntaria y brutal destrucción de un pequeño pueblo por los aviones fascistas— la que da al lienzo su fuerza expresiva, sino su estilo. A pesar de las profundas diferencias entre los

* Publicado originalmente en *The Christian Scholar*, vol. 40, nº 4, diciembre de 1957. Traducción de José C. Orríes e Ibars.

distintos artistas, y de los períodos diferentes en que se desarrolló la obra del mismo Picasso, su estilo es característico del siglo xx y, en este sentido, es contemporáneo nuestro. Si comparamos cualquier notable creación de esta época con otras igualmente importantes de períodos anteriores, veremos con claridad la unidad de las obras de nuestro siglo desde el punto de vista estilístico. Y ese estilo, como ningún otro en la historia del protestantismo, expresa la situación humana tal como el cristianismo la ve.

En apoyo de esta aseveración estudiemos la relación entre los estilos artísticos y la religión en general. Toda obra de arte posee tres elementos: tema, forma y estilo. El tema es virtualmente idéntico a todo lo que puede recibir la mente humana en imágenes sensoriales. No está restringido de ninguna manera por otras cualidades, como bueno o malo, bello o feo, total o parcial, humano o inhumano, divino o demoníaco. Pero no todos los períodos históricos o artistas utilizan todos los temas posibles. Existen principios de selección que dependen de la forma y del estilo, que hemos consignado como segundo y tercer elemento de toda obra de arte.

El segundo es un concepto no ordinario. Atañe a los elementos estructurales del Ser en sí y sólo puede entenderse como aquello en virtud de lo cual algo es lo que es. Da a la cosa su carácter único y universal, su lugar especial dentro de la totalidad del Ser, su fuerza expresiva.

La creación artística está determinada por la forma que utiliza elementos particulares, como sonidos, palabras, piedras, colores, y los eleva a constituir algo que se sostiene por sí mismo. Por eso la forma es el elemento ontológicamente decisivo en toda creación artística —como en toda otra creación—. Pero la forma en sí queda modificada por el tercer elemento, el estilo. Este término, inicialmente usado para designar los cambios de moda en el vestir, la edificación, los jardines, etc., se ha extendido después universalmente al ámbito del arte y hasta al de la filosofía y la política. El estilo matiza de un determinado y único modo las variadas creaciones de una era o período. A él se debe que haya creaciones, y que todas ellas tengan, dentro de esa era o período, algo en común. El problema del estilo está en averiguar qué es lo que hace que esas creaciones tengan algo en común, y señalarlo. ¿A qué apuntan todas ellas? Fundando mi respuesta en unos cuantos estudios sobre el estilo, en arte y en filosofía, diría yo que cada estilo señala una interpretación propia del hombre y, como tal, una apreciación sobre el

significado último de la vida. Cualquiera que sea el tema que elija un artista, cualquiera que sea la forma, vigorosa o débil que utilice, no podrá menos que expresar con un estilo su preocupación última, que será también, en parte al menos, la de su época y su grupo. No puede escapar a la religión aunque la rechace, porque ella es el estado de preocupación por el sentido mismo de la vida. Y en cualquier estilo se pone de manifiesto la preocupación última de un grupo humano o de una época respecto de la vida. Es una de las tareas más fascinantes la de tratar de descifrar el significado religioso de los estilos del pasado, como el arcaico, el clásico, el naturalista, y descubrir que las mismas características que se encuentran en la creación artística, se hallan también, o pueden hallarse, en la literatura, la filosofía y la moral, así como en las costumbres de una época. Descifrar un estilo es un arte en sí mismo, y como tal, es motivo de audacia y riesgo. Se han cotejado los estilos diferentes en distintos planos. Si comparamos la serie de estilos de las artes visuales de la cultura occidental después de comenzar el arte cristiano en las catacumbas y basílicas, nos asombra su riqueza y variedad: el bizantino, el románico, el gótico primitivo y el tardío preceden al Renacimiento, en el cual deben distinguirse los diferentes estilos del bajo y alto Renacimiento. El manierismo, barroco, rococó, clasicismo, romanticismo, naturalismo, impresionismo, expresionismo, cubismo y surrealismo condujeron al estilo no figurativo contemporáneo.
Cada uno de ellos nos dice algo de la época en que floreció. En cada uno de ellos queda impresa una peculiar interpretación del hombre, aunque en muchos casos ni el mismo artista sea consciente de ello. Unas veces saben lo que expresan, pero otras, son los filósofos y los críticos de arte los que se lo hacen notar. ¿Cuáles son, pues, las claves que permiten descifrar esos estilos y lo que ellos significan?
En un famoso estudio acerca de los estilos filosóficos, el filósofo alemán Wilhelm Dilthey distinguió el idealismo subjetivo, el idealismo objetivo y el realismo. Y dio cuatro claves estilísticas que pueden ser aplicadas inmediatamente a las artes visuales: idealista, realista, objetivo y subjetivo. Toda obra de arte contiene elementos de los cuatro estilos, pero está bajo el predominio de uno o más. Cuando a comienzos de este siglo se quebró el dominio del estilo clásico y se revaloró estéticamente el gótico, dándole renovada vigencia, se descubrieron otras claves. Con el auge del expresionismo,

el contraste fundamental entre lo imitativo y lo expresivo se puso también de manifiesto y resultó decisivo para el análisis de muchos estilos pasados y presentes, especialmente para la comprensión del arte primitivo. También cabe distinguir entre lo monumental y lo idílico, lo concreto y lo abstracto, lo orgánico y lo inorgánico, y otros aspectos estilísticos diferenciales. Por último, podemos subrayar también la continua batalla entre lo académico y lo revolucionario, tendencias opuestas de la creación artística.
Sería del todo inútil una esquematización que pretendiese ordenar estos elementos en un sistema que los abarcara todos. Pero sí podemos afirmar que jamás están ausentes por completo de ninguna obra de arte en particular. Esto es imposible, porque la estructura de una obra de arte como tal exige la presencia de todos los elementos que proveen las claves para el desciframiento de un estilo. Puesto que una obra de arte es por definición la obra de un artista, siempre intervendrá el elemento subjetivo. Utilizando materiales encontrados en la realidad, el elemento imitativo será inevitable. El artista proviene de una tradición y no puede, aunque lo desee, escapar de ella; por eso siempre habrá de aparecer el elemento académico. Como trasforma la realidad con su creación, el elemento idealista es innegable. Si desea expresar el encuentro original de la realidad que se oculta bajo la superficie, utiliza elementos expresivos. Pero en el proceso de la creación artística algunos elementos se elaboran a tal punto que es difícil reconocerlos. Por lo común, esta dificultad surge de una combinación de elementos estilísticos y vuelve fructífero y fascinante el análisis de los estilos.
Ahora, pues, podemos formular la pregunta: ¿qué relación guardan esos elementos determinantes del estilo con la religión en general y con el protestantismo en especial? ¿Son unos estilos más aptos para expresar el tema religioso que otros? ¿Hay estilos esencialmente religiosos y otros esencialmente seculares? La primera respuesta debe ser que no hay estilo que excluya la expresión artística de la preocupación última del hombre, porque ella no se halla ligada a ninguna forma especial de experiencia o cosa. Está presente y puede estar ausente en cualquier situación. Pero las formas en que está presente son múltiples. Puede estarlo indirectamente como la raíz oculta de una situación. Brilla en un paisaje o un retrato o una escena humana y les da profundidad de significado. En este sentido un estilo en el cual predomine lo imitativo será sustancialmente religioso. La preocupación úl-

tima está presente en experiencias en que no se experimenta solo la realidad, sino el encuentro mismo con ella. Está oculto y presente en el estado de hallarse asido por la potencia de ser y significar en la realidad. Esto da significado religioso a los elementos estilísticos de la subjetividad y a los estilos en que ellos predominan. Y la preocupación última se halla presente en aquellos encuentros con la realidad en los que se anticipa y expresa artísticamente la posible perfección de la realidad. Esto muestra que un estilo en que predomina el elemento idealista es, en sustancia, religioso. La preocupación última también está presente en aquellas experiencias de la realidad en que aparece su lado negativo, feo y autodestructivo. Está presente como el fundamento divino-demoníaco que enjuicia todo lo que es. Esto da al elemento realista de los estilos artísticos su significación religiosa.

Los ejemplos pueden multiplicarse señalando la significación religiosa de otros elementos de los estilos artísticos. Pero en vez de hacerlo así, prestemos atención al elemento expresivo de un estilo, porque se relaciona especialmente con la religión. Ante todo, hagamos notar que en general hay definidas adecuaciones e inadecuaciones entre estilo y tema. Por tanto, la elección y preferencia de materiales varía según predomine uno u otro elemento estilístico o una determinada combinación de ellos, lo cual a su vez muestra la importancia de la iconografía para el análisis de los significados de los estilos. Por ejemplo, es evidente la adecuación de elementos estilísticos especiales en retratos, paisajes, escenas humanas, desnudos, cuadros históricos, etc. Pero tenemos que hacer respetar una restricción: la afinidad del estilo expresivo con la religión. El elemento expresivo comparte la significación religiosa general de todos los elementos estilísticos, pero mientras los demás solo indirectamente representan la problemática de la preocupación última, este se ocupa directamente de ella. Por supuesto, no aparece solo en la obra de arte, sino que otros elementos pueden compensar también sus potencialidades religiosas directas. Pero en sí es esencialmente adecuado para expresar en forma directa el sentido religioso, ya por medio de la temática secular o por medio de la temática religiosa tradicional.

La razón de esta particularidad es fácil de descubrir. El elemento expresivo de un estilo implica una trasformación radical de la realidad con que se tropieza de ordinario, usando elementos de ella de un modo que no se da en la realidad encontrada de esa manera. La expresión rompe la apariencia

natural de las cosas. Por cierto, estas últimas se aúnan en la forma artística, pero no tal como lo exigirían los elementos idealistas, realistas o imitativos. Por otra parte, lo que se expresa no es la subjetividad del artista en el sentido del elemento subjetivo que predomina, por ejemplo, en el impresionismo o el romanticismo, sino que es la «dimensión de profundidad» descubierta en la realidad encontrada, el fundamento y abismo (*ground and abyss*) en que todo hunde sus raíces.

Lo dicho explica dos hechos importantes: el predominio del elemento expresivo en el estilo de todos los períodos en que se creó el gran arte religioso, y el efecto directamente religioso de un estilo que está bajo el predominio del elemento expresivo, aunque no se utilice ningún elemento de las tradiciones religiosas. Si se compara esta situación con aquellos períodos en que el elemento expresivo no llegó a ser eficaz, se advierte una diferencia innegable. En los estilos en que predominaron los elementos no expresivos, el arte religioso se mostró deteriorado (como se observa en el último lapso de la historia occidental) y el tema secular subjetivo ocultó su base religiosa al extremo de tornarse irreconocible. Sin embargo, el redescubrimiento de los elementos expresivos en el arte desde 1900 es un hecho decisivo para la relación de la religión y las artes visuales. Y ha hecho posible de nuevo el arte religioso.

Ello no quiere decir que poseamos ya de nuevo un gran arte religioso. No lo tenemos ni en el sentido de creaciones artísticas adecuadas para propósitos devotos ni en el de arte religioso en general. Una excepción a este juicio es la reciente arquitectura eclesiástica que permite una expectativa elevada y promisoria hacia desarrollos futuros. La arquitectura es la expresión artística fundamental, ya que no solo es arte sino que sirve a propósitos prácticos. Es muy posible, pues, que la renovación del arte religioso comience en cooperación con la arquitectura.

Si analizamos la pintura y la escultura, veremos que con el predominio del estilo expresivo en los últimos cincuenta años, las tentativas de recrear el arte religioso han llevado sobre todo al redescubrimiento de los símbolos con que se expresa la negatividad de la condición del hombre: el símbolo de la cruz fue convertido en el tema principal de muchas obras de arte, a menudo de la manera en que lo hizo Picasso en el cuadro sobre Guernica. Los símbolos como la resurrección no han encontrado aún adecuada expresión artística, y lo

mismo ha ocurrido con los demás «símbolos tradicionales de gloria». Este es el elemento protestante en la situación actual: no hay que intentar soluciones prematuras; más bien debe expresarse con toda valentía el drama humano en sus conflictos. Al hacerlo, ya se lo trasciende: aquel que pueda sobrellevar y expresar la culpa muestra que ya «acepta-a-pesar-de». Aquel que pueda soportar y expresar el sinsentido muestra que experimenta ya el sentido en el páramo del sinsentido.

El predominio del estilo expresivo en el arte contemporáneo es una posibilidad para el renacimiento del arte religioso. No todas sus variedades resultan igualmente adecuadas para expresar los símbolos religiosos. Pero la gran mayoría sí lo son, decididamente. Hasta qué punto y con qué inspiración el artista (y las Iglesias) habrán de aprovechar esa oportunidad, es imposible preverlo. En parte ello dependerá del destino que sufran los símbolos tradicionales en su desarrollo durante las próximas décadas. Lo único que podemos hacer es mantenernos alertas para apreciar el resurgimiento del arte religioso a través del estilo expresivo en el arte de nuestros días.

7. Filosofía existencial: su significado histórico*

Las distintas formas de filosofar que hoy en día se autodenominan «filosofía existencial», o *Existenzphilosophie*, aparecieron como una de las corrientes más importantes del pensamiento alemán durante la república de Weimar. Entre sus representantes más destacados figuran Heidegger y Jaspers. Pero su historia se remonta por lo menos a un siglo antes, a la década de 1840, cuando pensadores tales como Schelling, Kierkegaard y Marx, en agudas críticas contra el racionalismo reinante o el panlogismo hegeliano, formularon sus contenidos principales; y en la generación siguiente, cuando entre sus protagonistas aparecen Nietzsche y Dilthey. Sus raíces son más antiguas todavía, profundamente arraigadas en la tradición germana precartesiana de suprarracionalismo e *Innerlichkeit* (interioridad) representado por Jakob Boehme. La filosofía existencial parece ser, pues, una creación específicamente alemana. Surgió originariamente de las tensiones de la situación intelectual germana de principios del siglo XIX. Influyeron muchísimo en ella las catástrofes políticas y espirituales de los alemanes de los últimos tiempos. Su terminología la han determinado en gran parte el genio y no menos quizás el demonio del idioma alemán, que hace muy difícil la traducción de la obra *Sein und Zeit* (*Ser y tiempo*) de Heidegger.

Pero tan pronto como se comienza a comprender el sentido del nombre y la orientación fundamentalmente crítica de la filosofía existencial, se advierte que forma parte de una filosofía más general y de un movimiento que tiene representantes tanto en Francia, Inglaterra y Estados Unidos como en Alemania. Porque llamar de nuevo la atención del hombre sobre la «existencia», como lo hacen esos filósofos alemanes, es criticar a la vez la identificación de la realidad o el Ser con la realidad-como-conocida, con el objeto de la Razón o pensamiento.

* Publicado originalmente en *Journal of the History of Ideas*, vol. 5, nº 1, enero de 1944. Traducción de José C. Orríes e Ibars.

Partiendo de la distinción tradicional entre «esencia» y «existencia», insisten en que la realidad o Ser en su concreción y plenitud no es «esencia»: no es el objeto de la experiencia cognitiva, sino más bien la «existencia» en tanto experimentada inmediatamente, con la connotación obligada del carácter interior y personal de la experiencia inmediata del hombre. Como Bergson, Bradley, James y Dewey, los filósofos de la existencia protestan por las conclusiones del pensamiento racionalista, que identifican la realidad con el objeto del pensamiento, con la relación o la «esencia», y afirman la realidad tal como el hombre la experimenta en forma inmediata en su vida real. Se sitúan, por tanto, entre todos aquellos que han considerado que la experiencia inmediata del hombre es la que más completamente revela la naturaleza y los rasgos de la experiencia cognitiva humana de la realidad. La filosofía de la existencia es, pues, una nueva versión del ampliamente difundido llamamiento a la experiencia inmediata que ha sido tan insistente en las actitudes del pensamiento moderno. En su influencia no solo sobre las ideas sino también sobre los hechos históricos, el carácter internacional de ese movimiento es evidente; basten para demostrarlo los nombres de Marx, Nietzsche y Bergson.

Esta exhortación a la «existencia» comenzó hace exactamente cien años, en la década que va de 1840 a 1850. Durante el invierno de 1841-1842, Schelling pronunció sus conferencias sobre *Die Philosophie der Mythologie und der Offenbarung*, en la Universidad de Berlín, ante una distinguida concurrencia que incluía a Engels, Kierkegaard, Bakunin y Burckhardt. En 1840 Trendelenburg había publicado *Logische Untersuchungen*. En 1843 Ludwig Feuerbach dio a publicidad *Grundsätse der Philosophie der Zukunft*. En 1844 Marx escribió su manuscrito *Nationalökonomie und Philosophie*, que no se editó hasta hace pocos años. El mismo año Max Stirner editó su obra clave *Der Einzige und sein Eigentum*, y Kierkegaard sus *Fragmentos filosóficos*; también apareció la obra de Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, que más adelante ejerció extraordinaria influencia sobre la filosofía existencial. En 1845-1846 Marx escribió el manuscrito *La ideología alemana*, que incluía las «Tesis sobre Feuerbach», y en 1846 Kierkegaard publicó la obra clásica de la filosofía existencial en su más estricto sentido: *Afsluttende uvidenskabelig Efterskrift til de philosophiske Smuler*. Las conferencias de Schelling en Berlín se fundaron en la posición adoptada por su obra de 1809 *Filosofía de la libertad* y la de

1811, *Weltalter*.[1] En sus conferencias de Munich a fines de la década de 1820 trató de demostrar que la «filosofía positiva», como denominó aquella modalidad de filosofía existencial, tenía ya predecesores en Pascal, Jacobi y Hamann, y una tradición teosófica en Boehme. Kant había contribuido a ella a través de la revolución copernicana, y hasta en Platón mismo hay evidentes elementos existenciales, sobre todo en el método, no dialéctico, del *Timeo*. Para Schelling el problema de la existencia era, pues, tan antiguo como la filosofía misma. Y Heidegger y Kierkegaard concordaban en esto, según aparece en el uso que el segundo hace de la autoridad de Sócrates y en la estrecha relación del primero con Aristóteles y Kant. Lessing mismo mereció el aprecio de todos los filósofos existencialistas.

Después del espectacular surgimiento de la filosofía existencial en la quinta década del siglo pasado, el impulso del movimiento cedió y se vio reemplazado por el neokantismo idealista o el empirismo naturalista. A Feuerbach y Marx se los conceptuó materialistas dogmáticos, a Kierkegaard se lo continuó desconociendo, y el último período de Schelling se sepultó con algunas despectivas frases en los libros de texto de historia de la filosofía. Pero el pensamiento «existencial» recibió un nuevo y vigoroso impulso de la «filosofía de la vida», o «*Lebensphilosophie*», de la década del 1880. Durante aquella época escribió Nietzsche sus obras más importantes. En 1889 Bergson publicó *Essai sur les données immédiates de la conscience*; en 1883 Dilthey dio a conocer *Einleitung in die Geisteswissenschaften*. La «filosofía de la vida» no es exactamente la filosofía existencial, pero si se concibe esta en sentido lato —como hay que hacerlo por razones históricas y sistemáticas—, la filosofía de la vida incluye la mayoría de los motivos distintos del existencialismo. Se impone agregar también algunas particularidades del pragmatismo de William James a esta filosofía de la existencia como experiencia inmediata.

La tercera forma contemporánea de filosofía existencial resulta de una combinación de la «filosofía de la vida» con el énfasis de Husserl sobre los objetos existentes para la mente, que los convierte en objetos, y con el redescubrimiento de

1 La introducción a Schelling, *The ages of the world*, traducida al inglés con introducción y notas por Frederick Wolfe Bolman, h. (Nueva York, 1942) brinda una excelente descripción de la evolución que experimentó este autor desde su esencialismo hacia un existencialismo filosófico.

Kierkegaard y de las primeras teorías de Marx. Heidegger,[2] Jaspers[3] y la interpretación existencialista de la historia que se encuentra en el «socialismo religioso» alemán[4] son los representantes más conspicuos de este tercer período de la filosofía de la existencia experimentada.
No es nuestro propósito presentar aquí la historia de la filosofía existencial. Se lo ha hecho, bien que en forma bastante fragmentaria e implícita, en las obras de Karl Löwith,[5], Herbert Marcuse[6] y otros autores de la última generación, que experimentaron en su vida real los problemas planteados por la filosofía existencial. Pero sí ofreceremos un estudio comparativo de las ideas que caracterizan a la mayoría de los autores existencialistas, dejando en parte de lado los rasgos diferenciales de sus respectivas actitudes filosóficas. La evaluación e interpretación del significado de tales ideas irán implícitas en la exposición que realizaremos, y se explicitarán solo en una breve conclusión final.

I. Fundamentos metodológicos de la filosofía existencial

1. *La distinción entre* essentia *y* existentia *en la tradición filosófica*

La filosofía de la existencia, en su nombre y su formulación crítica, proviene de la oposición a los puntos de vista racionalistas de la realidad, es decir, de la diferenciación tradicional entre «esencia» y «existencia».
«Existencia», que viene de *existere*, «emerger», tiene como significado básico «ser» dentro de la totalidad del Ser, en contraposición a «no ser». *Dasein*, palabra a la que Heidegger le confirió un sentido particular en su obra *Sein und Zeit*,

2 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Halle, 1927; *Kant und das Problem der Metaphysik*, Bonn, 1929.
3 Karl Jaspers, *Philosophie*, 3 vols., Berlín, 1ª ed. 1932; *Vernunft und Existenz*, Groninga, 1935.
4 Paul Tillich, *The interpretation of history*, Nueva York, 1936.
5 Karl Löwith, *Von Hegel bis Nietzsche*, Zurich, 1941.
6 Herbert Marcuse, *Reason and revolution*, Nueva York y Oxford, 1941. Véase también Werner Brock, *Contemporary German philosophy*, Cambridge, 1935.

agrega el elemento concreto de «ser (*sein*) en un lugar determinado (*da*)», ser «allí» (*da*). La distinción escolástica entre *essentia* y *existentia* fue el primer paso para la atribución de un significado más profundo a la palabra «existencia». En esa distinción «esencia» significa «lo que es», τί ἔστιν, o *quid est*, de una cosa.

La *essentia* designa, entonces, lo que se sabe que una cosa es, el objeto intemporal del conocimiento en una cosa temporal y cambiante, la οὐσία de esa cosa que la hace posible. Pero que una cosa sea real o no, no va implícito en su esencia; no sabemos si esa cosa es realmente o no con solo conocer su esencia. Eso puede indicarse en una proposición existencial.

El aserto de los escolásticos de que en *Dios* esencia y existencia se identifican fue el segundo paso para el desarrollo del significado de la palabra «existencia». Lo Incondicionado no puede quedar condicionado por la diferencia entre su esencia y su existencia. En el Ser absoluto no hay posibilidad siquiera de no actualidad: es pura actualidad. En todos los seres finitos, en cambio, se da esa diferencia; en ellos la existencia es algo independiente de la esencia y, como tal, es indicio de su finitud.

El tercer paso en el enriquecimiento del término «existencia» provino de la discusión acerca del argumento ontológico, de la crítica de él por Kant y de su nueva formulación en un sentido más amplio y preciso, por Hegel. La discusión reveló la falacia fundamental oculta. El argumento ontológico se fundaba en el principio de identidad entre el Ser y el pensar, que toda acción cognitiva presupone: esa identidad es el *Unvordenkliche* (el principio primero sin el cual no puede producirse el pensamiento, es decir, el *prius* de todo pensamiento), como lo llama Schelling. Pero el argumento subrepticiamente trasforma ese principio en un Ser superior, sobre cuya existencia o no existencia se pueden postular demostraciones. La crítica de Kant a esta interpretación es válida, pero no atañe al principio en sí. Por el contrario, el mismo Kant, en un vigoroso pasaje, describe la *Unvordenklichkeit* del Ser-como-tal desde el punto de vista de un Ser superior imaginario que se pregunta a sí mismo: ¿de dónde vengo? Hegel no solo restableció el argumento ontológico en una forma más elaborada, sino que extendió el principio de identidad entre el Ser y el pensar a la totalidad del Ser, en tanto sea la «autoactualización del Absoluto». De este modo trató de resolver y superar la distinción entre esencia y exis-

tencia en las cosas y seres finitos: para él, lo finito es infinito en su esencia *y* en su existencia.

2. *La doctrina hegeliana de la esencia y la existencia*

El ataque poshegeliano a la teoría dialéctica de Hegel se dirigió contra su pretensión de incluir toda la realidad, no solo en su esencia sino también en su existencia, y especialmente en su evolución histórica, dentro del movimiento dialéctico del «puro pensar». La expresión lógica de aquella pretensión suya aparece en aseveraciones como esta, acerca de la esencia y la existencia: «La esencia se manifiesta necesariamente». O sea, se trasforma a sí misma en existencia. La existencia es el ser de la esencia y por tanto a la existencia se la puede denominar «ser esencial». Esencia *es* existencia, no se distingue de ella.[7]
A la luz de estas definiciones deben entenderse ciertas conocidas proposiciones de la obra *Filosofía del derecho*, de Hegel. Si la existencia es el ser esencial, la razón es real y la realidad es racional. En consecuencia: «Es misión de la filosofía entender qué es; porque lo que es, es razón... Si la filosofía construye un mundo como debería ser, ese mundo será realizable, pero solo en la imaginación, esa materia plástica en la que todo puede ser impreso».[8] La tarea de la filosofía no es bosquejar un mundo ideal, sino que, por el contrario, es «la reconciliación con la realidad». En contraste con esta afirmación, cabe decir: la misión de la filosofía existencial es ante todo destruir la «reconciliación» hegeliana, que es meramente conceptual, y dejar la existencia en sí, tal cual es, sin reconciliación alguna.

3. *Movimiento dialéctico y temporal*

La obra de Trendelenburg, *Logische Untersuchungen*, parece haber causado una impresión en los filósofos poshegelianos similar a la provocada por la obra de Husserl, *Logische Untersuchungen*, en los posneokantianos. Expone su crítica del movimiento dialéctico en la *Lógica* de Hegel como sigue: «Al margen del puro Ser, que es explícitamente una abstracción,

7 Hegel, *Logik*, ed. por Lasson, vol. II, págs. 103, 105.
8 Hegel, *Philosophie des Rechts*, ed. por Lasson, págs. 14, 15.

y de la Nada, también otra abstracción explícita, el Devenir, esa intuición concreta que controla la vida y la muerte, no puede producirse súbitamente».[9] Se requieren dos cosas —implícitamente supuestas por Hegel— para poder «pensar» siquiera el movimiento: el sujeto pensante y la intuición del tiempo y el espacio. El principio de negación, más aún, la fuerza orientadora del proceso dialéctico, no puede llevar a nada nuevo sin presuponer la experiencia del pensamiento sujeta a una intuición de tiempo y espacio. Es el movimiento lo que distingue el ámbito de la existencia del de la esencia. Kierkegaard, que ocasionalmente se refiere a Trendelenburg, expone su *insight* para diferenciar entre lo meramente dialéctico y lo que realmente llega a ser en una forma vívida: «El pensamiento puro es invención reciente y un "postulado lunático". La negación de una síntesis precedente requiere tiempo. Pero el tiempo no tiene cabida en el pensamiento puro».[10]

Schelling juzgó que el intento del sistema racional de Hegel de abarcar, no solo lo real, el Que (*What*), sino también su realidad misma, el Aquello (*That*), era una «decepción». No es «un proceso meramente lógico, sino que es también un proceso de llegar a ser».[11] Cuando Hegel usaba frases como «la Idea decide llegar a ser Naturaleza», o «la Naturaleza es la caída de la Idea», describía un hecho real, no dialéctico, o su terminología carecería de todo sentido.

Marx atacó en forma similar la transición hegeliana de la lógica a la Naturaleza. Dijo de ella que era «la transición fantásticamente descrita desde el pensador abstracto hasta la experiencia sentida».[12] Pero su crítica fue más profunda. Se dirigió contra la categoría hegeliana de *Aufheben* (que significa tanto negar algo en sí como afirmarlo en una síntesis más alta). «Puesto que se considera al pensamiento como si implicara a la vez su propio "opuesto", o sea, la existencia sensible, y se sostiene que su movimiento es una acción real y sentida, cree que el proceso de *Aufheben* en el pensamiento, que de hecho deja al objeto tal cual es, se ha convertido realmente en objeto».[13] Esta confusión entre negación dia-

9 Trendelenburg, *Logische Untersuchungen*, Berlín, 1840, pág. 25.
10 Kierkegaard, *Concluding unscientific postscript*, trad. al inglés por Lowrie, Princeton, 1941.
11 Schelling, *Samtliche Werke*, ed. por Cotta, Stuttgart, 1856-61, vol. II, cap. 3, pág. 65.
12 Marx, *Der Historische Materialismus*, ed. por Alfred Kröner, Leipzig, 1932, vol. I, pág. 343.
13 *Ibid.*, pág. 338.

léctica, que desplaza pura y simplemente aquello de lo que se dice que ha sido «*aufgehoben*», y «negación» real revolucionaria a través de una actividad práctica, explica el carácter reaccionario del sistema dialéctico hegeliano, a pesar de su principio de negación. Es obvio que esa crítica ataca no solo a Hegel, sino a toda teoría racional de evolución progresiva, sea idealista o naturalista, sin excluir al más adelante denominado «marxismo científico».

4. *Posibilidad y actualidad*

La impotencia de la «filosofía de la esencia» para explicar la existencia se manifiesta en el hecho de que la razón solo maneja posibilidades: *Essentia est possibilitas.* Schelling escribe: «La Razón alcanza lo que puede ser o será, pero solo como una idea y, por lo tanto, en comparación con el Ser real, como una mera posibilidad».[14] Kierkegaard parece haber aprendido esto de Schelling y escribe: «El pensamiento abstracto solo puede atrapar la realidad destruyéndola; destrucción de la realidad que consiste precisamente en trasformarla en mera posibilidad».[15] Esta afirmación es especialmente verdadera a propósito de la historia: no hay modo de conocer una realidad histórica mientras no se la haya resuelto en mera posibilidad. «La única realidad con que un ser existente puede tener una relación que sea más que meramente cognitiva es su propia realidad, el hecho de que existe».[16] Solo en la actitud estética —la actitud de desapego, según la psicología de Kierkegaard— podemos referirnos a la «esencia», al ámbito de la posibilidad. En la actitud estética, que comprende también lo meramente cognitivo, hay siempre varias posibilidades y entre ellas no se requiere «decisión» alguna; en la actitud ética, en cambio, siempre se exige una decisión personal.

Hay un enunciado de Marx, muy interesante, que afirma lo mismo. Dice que, según Hegel, «mi existencia real humana es mi existencia filosófica». Por consiguiente, si nuestro ser existencial solo llega a su perfecta realización por el pensamiento, mi «existencia» real natural será mi existencia como filósofo de la naturaleza; mi «existencia» real religiosa será mi exis-

14 Schelling, *Samtliche Werke*, *op. cit.*, vol. II, cap. 3, pág. 66.
15 Kierkegaard, *op. cit.*, pág. 279.
16 *Ibid.*, pág. 128.

tencia como filósofo de la religión. Pero esto es la negación de la religión como también de la humanidad. Esta crítica es válida no solo a propósito de Hegel sino también de todos los que tratan de disolver la existencia humana en una «posibilidad» meramente científica.

5. *La experiencia inmediata y personal de la existencia*

Como la experiencia no puede captarse racionalmente —ya que es «externa» a todo pensamiento, según afirman Schelling y Feuerbach— tenemos que acercarnos a ella empíricamente. Schelling estudió a fondo ese empirismo y simpatizó tanto con él que declaró que prefería el empirismo inglés a la dialéctica de Hegel. Escribió la tan reiterada frase de que los verdaderos filósofos, entre los franceses e ingleses, eran los científicos. Por lo demás, distinguía muchas formas de «empirismo». Rechazó el que denominaba «empirismo de los sentidos», pero aceptó el «empirismo *a priori*». De este dijo: «La filosofía racional es en cierto sentido empírica respecto de su material».[17] Pero su verdad no depende de mi existencia ni de ninguna otra. «Sería verdad aunque nada existiese».[18] Pues su objeto es el ámbito de las relaciones inteligibles, de las *Sachverhalte*, como las designó Husserl.
La aproximación de la filosofía existencial a la «existencia» es completamente *a posteriori*, y no como la del «empirismo *a priori*». Experimentamos la «existencia» de la misma manera que experimentamos a una persona a través de sus acciones. No sacamos conclusiones elevándonos de los efectos observados a la enunciación de sus causas, sino que descubrimos a una persona inmediatamente, en sus condiciones intrínsecas, De ese mismo modo sugiere Schelling que deberíamos mirar el proceso del mundo como una continua revelación interior del *Unvordenkliche* (aquello que todo pensamiento debe presuponer). Ese *Unvordenkliche* no es Dios, pero se revela a sí mismo como Dios a aquellos que reciben la revelación en alguna crisis de experiencia inmediata. Tal revelación implica libertad por ambas partes; no es una necesidad del pensamiento, como la idea de lo «Absoluto» en el sentido del más alto concepto de la filosofía racional. Schelling torna, pues, a la posición crítica de Kant: Dios, como Dios, es objeto de fe y no hay realización racional de la idea de El. Como puro

17 Schelling, *Samtliche Werke*, *op. cit.*, vol. II, cap. 3, pág. 102.
18 *Ibid.*, pág. 128.

pensamiento Dios continúa siendo una mera posibilidad; hasta ahí concuerdan Kant y Schelling, pero después este continúa tratando de aproximarse al Dios de la revelación en virtud de una tercera modalidad de empirismo: el empirismo metafísico, que lo conduce a una reinterpretación especulativa de la historia de la religión. La urgencia especulativa de su mente conquista la restricción existencial y la humildad que ha postulado él mismo.

Aunque los filósofos de la existencia niegan el «empirismo metafísico» de Schelling —muchos de ellos desilusionados de sus cursos de Berlín—, todos reclaman con él una aproximación «empírica» o experiencial a la existencia. Y como dan por sentado que la existencia es un dato inmediato de la experiencia interior personal, o de la «existencia» concreta de los hombres, todos parten de esa experiencia personal del experimentador existente. Se vuelven, no al *sujeto pensante*, coco Descartes, sino al *sujeto existente*, al «*sum*» del *cogito, ergo sum* cartesiano, como dice Heidegger. La descripción de ese *sum*, del carácter de la experiencia personal inmediata, es diferente en cada uno de los representantes de la filosofía existencial. Pero sobre la base de esa experiencia personal cada uno de ellos elabora una teoría racional, una filosofía. Todos tratan de «pensar la existencia», de llegar a sus últimas consecuencias, en vez de vivir simplemente la experiencia inmediata «existencial».

Para Schelling, pues, la aproximación a la existencia se realiza a través de la experiencia personal inmediata del cristiano, de la fe tradicional, si bien racionalmente interpretada. Para Kierkegaard es la experiencia personal inmediata del individuo frente a la eternidad, su fe personal, aunque interpretada a la luz de un razonamiento dialéctico más refinado. Para Feuerbach es la experiencia del hombre como tal en su existencia sentida, pero trasformada en una doctrina del Hombre. Para Marx es la experiencia del hombre socialmente determinado, interpretada su existencia como miembro de una clase social, desde la perspectiva de una teoría socioeconómica universal. Para Nietzsche es la experiencia del ser biológicamente determinado, siendo su existencia como una corporización de la voluntad de poder, aunque expresada en una metafísica de la vida. Para Bergson es la experiencia de una vitalidad dinámica, la existencia del hombre como duración y creatividad, si bien expresada con palabras propias del ámbito no existencial. Para Dilthey es la experiencia de la vida intelectual, la existencia humana en una determinada

situación cultural, pero traducida a una *Geistesphilosophie* (filosofía del espíritu) universal.
Para Jaspers es la experiencia de la actividad interna del *self* (sí-mismo), es decir, la existencia del hombre como autotrascendencia, aunque descrita en términos de una psicología inmanente. Para Heidegger es la experiencia de ese ser peculiar que está «preocupado» por el Ser, por su existencia como cuidado, ansiedad y resolución, aunque Heidegger trata de describir la estructura del Ser en sí. Para el socialista religioso es la experiencia personal e inmediata de la existencia histórica del hombre, el momento histórico pleno, aunque expresado en una interpretación general de la historia.

6. *El pensador existencial*

La aproximación a la existencia o realidad a través de la experiencia personal inmediata lleva a la idea del «pensador existencial», término acuñado por Kierkegaard, pero aplicable a todos los filósofos existencialistas. «La manera de la reflexión objetiva convierte al sujeto en accidental y, por tanto, trasforma su existencia en algo impersonal; la verdad también se torna impersonal, y ese carácter impersonal le da precisamente su validez objetiva; porque todo interés, como toda decisión, radica en la experiencia personal».[19]
El pensador existencial es el pensador interesado o apasionado. Aunque Hegel aplica las palabras «interés» y «pasión» a esas fuerzas directrices de la historia, con la idea «aguda» que utiliza para sus propósitos, no hay para él problema alguno acerca del pensamiento existencial, ya que los individuos no son más que agentes del proceso dialéctico objetivo. Es principalmente Marx quien usa el término «interés» en este contexto, pero tampoco falta en Kierkegaard. Según Marx. la Idea siempre falla cuando está divorciada del interés.[20] Cuando va unida a él, puede ser ideología o verdad. Es «ideología» cuando, pretendiendo representar a la sociedad como un todo, solo expresa el mero interés de un grupo parcial. Es «verdad» cuando el grupo parcial cuyo interés expresa representa por su propia índole el interés de la sociedad entera. Para Marx, en la etapa del capitalismo ese grupo es el proletariado. De esa manera trata de unir la validez universal con la situación concreta del pensador existencial

19 Kierkegaard, *op. cit.*, pág. 173.
20 Marx, *op. cit.*, vol. I, pág. 379.

Feuerbach y Kierkegaard prefieren el término «pasión» para designar la actitud del pensador existencial. Feuerbach dice en la tan bellamente escrita *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*: «No deseen ser filósofos en vez de hombres (...), no piensen como pensadores (...) piensen como seres vivos, reales (...) piensen en la existencia».[21] «El amor es pasión, y solo la pasión es indicio de existencia».[22] A fin de corroborar esa actitud con el requisito de la objetividad, dice: «Solo lo que es objeto de pasión existe realmente».[23] El vivir apasionado que el hombre conoce descubre la verdadera naturaleza del hombre y de la vida.
La famosa definición que da Kierkegaard de la verdad proclama: «La verdad es una incertidumbre objetiva rápidamente captada en la más apasionada experiencia personal, la más alta verdad alcanzable para un individuo existente».[24] Tal es, continúa, la definición de la fe. Este punto de vista parece excluir toda validez objetiva y puede apenas considerarse base para una filosofía existencial. Pero Kierkegaard trata de mostrar, empleando para ello el ejemplo de Sócrates, que el pensador existencial puede ser un filósofo. «La ignorancia socrática que Sócrates defendió con toda la pasión de su experiencia personal es una expresión del principio de que la verdad eterna está vinculada con el individuo existente».[25] La validez de la verdad que aparece en una experiencia personal apasionada se funda en la relación entre lo eterno y el individuo existente.
El pensador existencial no puede tener discípulos en el sentido común de la palabra. No puede comunicar ninguna idea porque no es la verdad lo que desea enseñar. Solo puede crear en su discípulo, por comunicación indirecta, ese «estado existencial» o experiencia personal en virtud del cual puede actuar o pensar el propio discípulo. Solo Kierkegaard sustenta esa interpretación de Sócrates, pero todos los existencialistas han hecho afirmaciones análogas, y la razón es clara: si la aproximación a la existencia se logra a través de la experiencia personal, la única posibilidad de educar es inducir al discípulo, por métodos indirectos, a que tenga una experiencia personal de su propia existencia.

21 Feuerbach, *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, Zurich, 1843, pág. 78.
22 *Ibid*., pág. 60.
23 *Ibid.*
24 Kierkegaard, *op. cit*., pág. 182.
25 *Ibid*., pág. 180.

Interés, pasión, comunicación indirecta, todas esas cualidades del pensador existencial, las expresa vigorosamente Nietzsche. En ninguna parte es más profundo como filósofo de la existencia experimentada que en su descripción del pensamiento existencial. Ninguno de los pensadores existencialistas posteriores se le han aproximado siquiera en esto, aunque todos hayan adoptado la misma actitud. Mientras en Marx la validez objetiva va unida a la experiencia personal «existencial» por la situación especial del proletariado, en Nietzsche es el superhombre en general, y su profeta en particular, quienes ocupan el lugar de preferencia donde coinciden la validez y la existencia.

El pensador existencialista necesita formas especiales de expresión, porque la existencia personal no puede expresarse en términos de experiencia objetiva. Así Schelling utiliza los símbolos tradicionales religiosos; Kierkegaard echa mano de las paradojas, las ironías y los seudónimos; Nietzsche utiliza el oráculo; Bergson, las imágenes y los conceptos nítidos; Heidegger, una mezcla de términos ontológicos y psicológicos; Jaspers se sirve de lo que él denomina «claves»; y el socialismo religioso usa conceptos que oscilan entre la inmanencia y la trascendencia. Todos ellos luchan con el problema del pensamiento personal o no objetivo y la expresión de él, y esta es la gran dificultad del pensador existencialista.

II. Problemas ontológicos de la filosofía existencial

1. *Inmediatez existencial y distinción entre sujeto y objeto*

El pensamiento del filósofo existencialista se funda en su experiencia personal inmediata e interior. Se enraíza en una interpretación del Ser o la realidad que *no* identifica la realidad con «el ser objetivo». Pero sería también erróneo decir que identifica realidad con «ser subjetivo», con «conciencia» o sentimiento. Este punto de vista dejaría aún el sentido de «subjetivo» determinado por su contraste con «objetivo», y eso es, precisamente, la antítesis de lo que trata de afirmar la filosofía existencialista. Como muchos otros llamados a la experiencia inmediata, trata de descubrir un nivel en que ese contraste entre «sujeto» y «objeto» no se pro-

duzca. Pretende romper la «distinción entre sujeto y objeto» y alcanzar el estrato del Ser que Jaspers, por ejemplo, llama la *Ursprung* o *Source* (Fuente). Pero para que podamos penetrar en ese plano, tenemos que dejar el ámbito de las cosas «objetivas» y prescindir de la experiencia interna «subjetiva», hasta llegar a la experiencia inmediata creadora o Fuente. «La "existencia" es algo que nunca puede convertirse en mero objeto; es la Fuente de donde surgen mi pensamiento y mi acto».[26] Schelling sigue a Hegel al enfatizar el «sujeto» y su libertad contra la sustancia y la necesidad de ella. Pero mientras en Hegel al «sujeto» se lo identifica inmediatamente con el sujeto *pensante,* en Schelling ese «sujeto» es más bien el «existente» o inmediatamente experimentante.

Todos los filósofos existencialistas rechazan cualquier forma de identificación posible del Ser o de la Realidad con los objetos del pensamiento, que sienten como la gran amenaza contra la existencia personal humana en nuestros días. Nietzsche escribió en el tercer libro de *La voluntad de poder*: «Conocimiento y devenir se excluyen. Por consiguiente, el conocimiento tiene que significar algo diferente. Tiene que precederlo una "voluntad de hacer reconocible"; una forma especial de devenir, el hombre debe haber creado la decepción del ser»,[27] es decir, del ser objetivo. Todas las categorías que establecen el mundo objetivo son decepciones útiles, necesarias para la preservación de la especie humana. Pero la Fuente, la Vida misma, no puede convertirse en un objeto de pensamiento en virtud de estas categorías.

A juicio de Bergson perdemos nuestra existencia genuina, nuestra naturaleza real, si pensamos en nosotros mismos en los términos «espacializados» propios de las cosas objetivas. «Los momentos en que nos captamos a nosotros mismos son raros, y en consecuencia rara vez somos libres. Nuestra existencia se da más en el espacio que en el tiempo».[28] La existencia real, nuestra verdadera naturaleza, es la vida en autoposesión y duración.

Según Marx, la *Verdinglichung,* la propiedad del hombre de convertirse en objetos, cosas o mercancías, es característica del mundo presente; pero ser esencialmente humano es lo

26 Jaspers, *Philosophie, op. cit.*, vol. I, pág. 15.
27 Nietzsche, *Wille zur Macht* (1884-1888), en *Werke,* Leipzig, 1906, vol. IX, pág. 387.
28 Bergson, *Essai sur les données immediates de la conscience,* trad. alemana, Jena, 1911, pág. 182.

opuesto a cosificarse. Las fuerzas naturales y su trasformación a través de la tecnología son realmente las fuerzas naturales del hombre, son los objetos del hombre, los que ratifican *su* individualidad. La industria es la revelación secreta de las fuerzas de la naturaleza humana.[29]

Jaspers declara que la existencia personal («subjetividad existencial») es el centro y meta de la realidad. Ningún ser que carezca de esa experiencia personal puede entender la existencia. Pero quienes la posean podrán comprender que esos seres tan defectuosos y subhumanos son el resultado de la pérdida trágica de la existencia personal. Heidegger niega que haya modo de acercarse al Ser a través de la realidad objetiva e insiste en que el «ser existencial», el *Dasein*, la autorrelacionalidad (*self-relatedness*), es la única puerta para el Ser en sí. El mundo objetivo («*Das Vorhandene*») es el último producto de la experiencia personal inmediata.

El significado de esta desesperada negativa a identificar la realidad con el mundo de los objetos es expuesto claramente por el mismo Nietzsche: «Cuando llegamos dice a la inevitable administración económica universal del mundo, la humanidad, como máquina, descubre su significado en el servicio de ese monstruoso mecanismo de pequeños y cada vez más minúsculos engranajes adaptados al todo».[30] Nadie sabe ya el significado de ese proceso cosificador. La humanidad reclama una nueva meta y un nuevo sentido para su vida. La ansiedad por el carácter social del «mundo objetivo» queda ahí evidenciada como el motivo de la batalla librada por los existencialistas contra la «objetivación» y contra la trasformación del hombre en mero objeto impersonal.

2. *Conceptos ontológicos y psicológicos*

El principio de la existencia, o «subjetividad existencial», exige un concepto especial con que se pueda describir esa experiencia personal inmediata. Ese concepto debe ser «no-objetivante», no debe trasformar a los hombres en cosas, pero, al mismo tiempo, no debe ser meramente «subjetivo». Ante esta doble exigencia se comprende que se hayan adoptado nociones psicológicas con connotaciones no psicológicas.

Si la filosofía de la existencia personal es correcta al mante-

29 Marx, *op. cit.*, vol. I, págs. 301, 304.
30 Nietzsche, *Wille zur Macht*, en *Werke*, vol. X, pág. 114.

ner la experiencia inmediata como acceso a la Fuente del Ser, es necesario que los conceptos que expresan esa experiencia inmediata describan a la vez la estructura del Ser en sí. Los llamados «afectos» son entonces, no ya solo emociones subjetivas sin significado ontológico, sino indicios mitad simbólicos, mitad realistas, de la estructura de la realidad misma. En este sentido hay que comprender a Heidegger y varios otros filósofos existencialistas. Heidegger llena su libro *Sein und Zeit*, no con definiciones del *Sein* como tal o del *Zeit* como tal, sino con descripciones de lo que él denomina *Dasein* y *Zeitlichkeit*, existencia temporal o finita. En ellas habla Heidegger de *Sorge* (cuidado) como el carácter general de la existencia, o de *Angst* (ansiedad) como la relación del hombre con la nada, o miedo a la muerte, conciencia, culpa, desesperación, vida cotidiana, soledad, etc. Pero insiste constantemente en que esas caracterizaciones no son «ónticas», es decir, peculiares de un solo ser en particular, el Hombre, sino «ontológicas», ya que describen la estructura misma del Ser en sí. Sostiene que su carácter negativo, sus connotaciones aparentemente pesimistas, no tienen nada que ver con el pesimismo real, sino que todas ellas apuntan a la finitud humana, el tema real de la filosofía de la existencia personal. Queda por supuesto en pie el interrogante acerca de cómo los significados psicológicos de esos conceptos se pueden separar o diferenciar de sus connotaciones ontológicas. La mayor parte de la crítica dirigida contra Heidegger gira en torno a ese problema; y hasta parece ser que él mismo admitió implícitamente que no podía explicar con claridad esa diferencia y que había insistido acaso demasiado en la naturaleza humana como punto de partida de la ontología existencial.

Pero con esa aclaración no se resuelve el problema. Es evidente que todos los filósofos existencialistas y sus predecesores han venido elaborando una ontología desde el punto de vista psicológico. Boehme, Baader, Schelling en su obra *Libertad humana*, y muchos otros autores, profesan su creencia en una relación esencial entre la naturaleza humana y el Ser, su convicción de que el centro más íntimo de la naturaleza reside en el corazón del hombre. Un ejemplo especialmente revelador de ese uso ontológico de los términos psicológicos es la concepción de la «Voluntad» como principio radical del Ser.

Esta misma actitud la hallamos en Boehme y en todos aquellos pensadores sobre quienes él influyó, pero antes de él

la encontramos en San Agustín, Duns Escoto y Lutero. Los tempranos conceptos de Schelling acerca de la voluntad como «*Ur-Sein*» y todo su voluntarismo posterior se explayaron en su doctrina de la libertad, el símbolo de Nietzsche de la voluntad de poder, el impulso vital de Bergson, la ontología de la voluntad de Schopenhauer, el inconsciente de Hartmann y de Freud: todas esas concepciones no racionales son nociones psicológicas con significación ontológica. Los filósofos existencialistas las han utilizado, como otros tantos conceptos psicológicos, para protegernos contra la aniquilación de la «Fuente creativa» por un «mundo objetivo» que se creó al margen de esa Fuente, pero que ahora nos va tragando como un mecanismo infernal cada vez más monstruoso.

3. *El principio de finitud*

Todo el proceso del mundo lo explica Hegel a través de la identidad dialéctica entre lo finito y lo infinito. Se niega categóricamente el divorcio existencial entre ellos; ya no se lo supera meramente, como en el misticismo, mediante ocasionales experiencias de éxtasis.

La crítica kantiana que advierte contra esa indebida trasgresión de los límites de la mente finita se ignora por completo.

La filosofía de la experiencia existencial restablece la conciencia del divorcio entre lo finito y lo infinito. Todos los existencialistas insisten sobre este punto. El mismo Schelling contribuyó como el que más al triunfo definitivo del principio de identidad y de la intuición intelectual como medio de alcanzarlo, y aseveró más adelante que esa intención solo era válida en el ámbito de la esencia, no en el de la existencia. Kierkegaard lo siguió: «La idea racionalista es la Identidad entre sujeto y objeto, la unidad del pensamiento y del Ser. La existencia, por otra parte, es su separación».[31] A propósito de la finitud dice: «La existencia es una síntesis de lo infinito y lo finito».[32] Pero esa síntesis es exactamente la antítesis de la Identidad. Es la raíz del desasosiego existencial, del deseo de huir de sí mismo. La desesperación es la expresión de la relación de separación de esa sín-

31 Kierkegaard, *op. cit.*, pág. 112.
32 *Ibid.*, pág. 350.

tesis; revela la inseguridad dinámica del espíritu. La descripción de Jaspers de la «situación límite», de nuestra relatividad histórica, la muerte, el sufrimiento, la lucha y la culpa apuntan todas en la misma dirección. Especialmente vigorosa es la idea de finitud expresada en esta doctrina del necesario naufragio (*Scheitern*) de lo finito en su relación con lo infinito. «Como la existencia personal trata, en el proceso de devenir, de trascender el límite de su finitud, el ser finito (. . .) es llevado finalmente a la ruina».[33]
Feuerbach dice: «El sujeto que no tiene nada fuera de sí y, por lo tanto, ningún límite tampoco dentro de él, ha dejado de ser un sujeto finito».[34] Marx describe al hombre como un ser que se relaciona con los objetos por medio del deseo, la sensualidad, la actividad, el sufrimiento y la pasión. El criterio pragmático de Nietzsche acerca del pensamiento, así como también su anhelo de eternidad, revelan su conciencia de la finitud humana en el pensar y el ser.
Pero lo más importante en este contexto parece ser el esfuerzo de Heidegger por interpretar la filosofía crítica de Kant desde el punto de vista de la filosofía existencial y de la finitud humana. En su obra *Kant y el problema de la metafísica* (1929) sostiene que el tema de su estudio es el intento kantiano de fundar la metafísica sobre el carácter humano, vale decir, finito, de la razón.[35]
La finitud es la estructura misma de la mente humana y hay que distinguir entre ella y sus meras limitaciones, errores o accidentes ocasionales. Mientras que, según Kant, Dios —como mero ideal— tiene una «intuición» infinita, el hombre posee una intuición finita, razón por la cual necesita utilizar el pensamiento discursivo. «El carácter finito de la intuición es su receptividad».[36] Por lo tanto, el conocimiento finito tiene «objetos» —la definición de finitud en Feuerbach y Marx puede compararse con la interpretación que Dilthey da de la realidad como resistencia—. Para Heidegger el problema epistemológico de Kant es este: «¿Cómo debe estar dotado ese ser finito que es el hombre para llegar a conoser una especie de Ser diferente de él mismo?».[37]
Los distintos capítulos de la *Crítica* responden paso a paso a esta pregunta. «La revelación de la estructura de la "pura

33 Jaspers, *Philosophie*, *op. cit.*, vol. III, pág. 229.
34 Feuerbach, *Grundsätze . . .*, *op. cit.*, pág. 39.
35 *Kant und das Problem der Metaphysik*, *op. cit.*, pág. 19.
36 *Ibid.*, pág. 23.
37 *Ibid.*, pág. 39.

síntesis" revela la verdadera naturaleza de la finitud de la razón».[38]

Mientras una ontología que proclama tener conocimiento del Ser *a priori* resulta arrogante, una ontología que se restrinja a la estructura de lo finito es posible.[39] Esa ontología puede concebirse como doctrina de la naturaleza humana, pero no en el sentido de que contenga ningún conocimiento especial sobre la especie humana. Una doctrina ontológica del hombre desarrolla la estructura de la finitud según el hombre la descubre en sí mismo como centro de la propia existencia personal. El solo, entre todos los seres finitos, es consciente de su propia finitud; de modo que el camino de la ontología pasa por la doctrina del hombre. Pero, por supuesto, al recorrerlo el hombre no puede escapar a su finitud. El camino que conduce a la finitud es de suyo finito y no puede alcanzar su finalidad: este es el límite a que se halla constreñido todo pensador existencialista. Heidegger concluye su estudio afirmando que la lucha contra la doctrina kantiana del *Ding-an-sich* es una batalla contra el reconocimiento de la finitud del hombre en su experiencia cognitiva.

4. *El tiempo «existencial», o inmediatamente experimentado, y el tiempo medido*

Para la mayor parte de los filósofos existencialistas el estudio de la finitud culmina en el estudio del tiempo. La idea de que la existencia es distinta de la esencia por su carácter temporal es tan antigua como la filosofía de la existencia. Un ensayo sobre la doctrina del tiempo en los distintos filósofos de la existencia, sus coincidencias y discrepancias, sería provechosa. Pero, ante la imposibilidad de realizarla aquí, haremos algunas sugerencias.

Se suele distinguir el tiempo «existencial» o inmediatamente experimentado, de la temporalidad dialéctica, por un lado y el tiempo infinito, cuantitativo, medido, del mundo objetivo, por otro. El tiempo cualitativo es característico de la experiencia personal y es el tema general de la filosofía existencial. En su *Weltalter*, Schelling distingue tres modalidades cualitativamente diferentes de tiempo: el pre-temporal, el temporal y el pos-temporal. Trata de escapar al progreso y

38 *Ibid.*, pág. 66.
39 *Ibid.*, pág. 118.

el regreso infinito suponiendo un principio y un fin. Kierkegaard intenta evadirse del tiempo medido y objetivo por medio de su doctrina del *Augenblick*, el momento pleno en que la eternidad *toca* el tiempo y exige una decisión personal. Trata después de evitar la objetividad del pasado por medio de la «*Gleichzeitigkeit*», es decir, considerando que toda la historia es contemporánea en el momento pleno, y sostiene que una repetición del pasado es una posibilidad presente. Nietzsche se evade del tiempo infinito y cuantitativo mediante su doctrina del «eterno retorno», que hace gravitar sobre cada momento el peso de toda la eternidad, y por medio de la división escatológica del tiempo expresada en el símbolo del «Gran Mediodía».

La distinción de Marx entre prehistoria e historia trata de introducir un definido elemento cualitativo en el curso del tiempo cuantitativo. El socialismo religioso, con su doctrina del «centro de la historia» que determina el principio y el fin del «tiempo histórico», y con su idea del «tiempo realizado» o *Kairós*, ha tratado de orientarse en la misma dirección a fin de trascender el tiempo cuantitativo por medio del cualitativo. El combate librado por Bergson contra el tiempo cuantitativo y objetivo sometido al espacio se inscribe en la misma línea de desarrollo ya indicada.

El más radical de estos esfuerzos es la distinción que introduce Heidegger entre tiempo «existencial» y tiempo objetivo. Nadie ha insistido tanto como él en la identidad entre experiencia existencial y temporalidad. «La temporalidad es el genuino sentido del cuidado»,[40] y cuidado equivale a existencia finita. Heidegger expone esta idea a propósito de toda la estructura de la experiencia existencial, particularmente en conexión con la anticipación de la propia muerte, según la cual podemos aprehendernos a nosotros mismos como un todo. En su estudio sobre Kant indica que para él el tiempo se define por la «autoafección», ya que en él nos aprehendemos a nosotros mismos o captamos nuestra existencia personal. Temporalidad es existencialidad. A fin de distinguirlo del cualitativo, diremos que el tiempo objetivo es el de la huida de nuestra existencia personal hacia «una» existencia universal, la «de todos», la existencia humana común, en la cual es necesaria y se justifica la medida cuantitativa. Pero ese tiempo universal no es *eigentlich* o propio; es el tiempo objetivado, y hay que interpretarlo a la luz del tiempo

40 Heidegger, *Sein und Zeit*, *op. cit.*, pág. 326.

existencial, el tiempo como experiencia inmediata, no viceversa.

III. La actitud ética de la filosofía existencial

1. *La historia vista a la luz del futuro*

Todos los filósofos existencialistas concuerdan en el carácter histórico de la experiencia personal inmediata. Pero el hecho de que el hombre tenga fundamentalmente una «existencia histórica» no implica que tenga también un interés teórico en el pasado; su existencia no está de ningún modo dirigida al pasado. No es la suya la actitud de un espectador distanciado, sino la del actor que tiene que enfrentar el futuro y tomar decisiones personales.

Schelling dice que su filosofía positiva es «histórica» porque ser «histórico» significa para él estar abierto hacia el futuro. Como la revelación de *das Unvordenkliche* nunca está completa, la filosofía positiva jamás está terminada tampoco. Ya hemos mencionado en la filosofía de Kierkegaard las doctrinas acerca del «momento pleno», de contemporaneidad y repetición, así como también el uso que de ellas hacen los socialistas religiosos alemanes para interpretar la historia.

A juicio de Marx la experiencia humana está fundamentalmente condicionada por la ubicación histórica y cultural de la vida. La naturaleza humana también es histórica y no se la puede entender si no se comprende su etapa actual de deshumanización y de exigencia de verdadero humanismo para el futuro. Las doctrinas filosóficas de la naturaleza humana y de la ontología dependen de la adquisición revolucionaria en el futuro de lo que el hombre sea capaz de realizar consigo mismo.

En su segundo *Unzeitgemässe Betrachtungen,* establece Nietzsche enfáticamente el carácter histórico de toda experiencia humana. «La palabra del pasado es siempre expresión de un oráculo. Solo como constructores del futuro, y conocedores del presente, lo entenderéis».[41] En esto Heidegger sigue a Nietzsche: el carácter histórico de la experiencia humana

41 Nietzsche, *Unzeitgemässe Betrachtungen,* en *Werke,* vol. II, pág. 161.

reside en su orientación hacia el futuro. El conocimiento meramente histórico no es la verdadera función del hombre como ser histórico. La absorción en el pasado es un extrañamiento de nuestra tarea de construir la historia.[42]

2. *Finitud y extrañamiento*

La descripción de la «situación existencial» del hombre o del estado presente como finitud se conecta por lo común con el contraste entre el presente del hombre y lo que él es «esencialmente» y, por lo tanto, debe llegar a ser. Desde la obra de Schelling *Sobre la libertad humana* se ha descrito siempre el mundo (el mundo en que vivimos y que incluye la naturaleza) como una unidad rota, como algo fragmentario y ruinoso. De acuerdo con la doctrina kantiana, a medias mitológica, pero genuinamente «existencial», del mal radical, Schelling habla de la caída trascendente del Hombre como del «presupuesto de la naturaleza trágica de la existencia». La famosa obra de Kierkegaard sobre la *Angst* (angustia, ansiedad), su obra maestra psicológica y en la cual interpreta la transición de la esencia a la existencia, dice: la *Angst* ante la finitud lleva al hombre a la acción y, al mismo tiempo, a una alienación de su ser esencial y a la *Angst* más profunda de la culpa y la desesperación.
Tanto Schelling como Kierkegaard tratan de distinguir entre «finitud» y «alienación» o «extrañamiento». Pero ninguno de los dos lo consigue. El carácter finito de la experiencia personal inmediata nos lleva a la «caída» en forma prácticamente ineludible. Nietzsche, Heidegger, Jaspers y Bergson ni siquiera tratan de establecer esa distinción. Describen la experiencia inmediata como finitud *y* culpa, es decir, como algo trágico. La *Verfallenheit*, siendo una pérdida y un despojo de la necesidad de existir, constituye la culpa. Afirma Heidegger: «Ser culpable no es el resultado de un acto culpable, sino a la inversa, el acto es posible sólo porque hay un "ser culpable" original».[43] La interpretación trágica de la vida que ha prevalecido entre los intelectuales europeos durante las últimas décadas no está desvinculada de la filosofía existencial.
Marx describe la situación de deshumanización y autoex-

42 Heidegger, *Sein und Zeit*, *op. cit.*, pág. 396.
43 *Ibid.*, pág. 284.

trañamiento en innumerables pasajes. Uno de los más valiosos es su descripción de la función del dinero como símbolo máximo del autoextrañamiento o alienación en la sociedad actual. Pero esos símbolos no son para él una necesidad trágica inevitable, sino producto de una situación histórica especial y superables por la acción de los hombres. En esa actitud enraizan los elementos utópicos de los movimientos marxistas subsiguientes, pero la historia posterior de esos movimientos ha demostrado que la descripción que Marx hizo del hombre como ser apasionado y sufriente sigue siendo válida aun después del triunfo de una revolución social. La relación entre finitud y extrañamiento es básica para la filosofía existencial.

3. Finitud y soledad

Cada existencia personal es única, dice Jaspers: «Somos completamente irreemplazables. No somos meros casos del Ser universal».[44]

Heidegger habla de la *Jemeinigkeit* de la existencia personal, que pertenece a uno mismo y a nadie más.[45] Los hombres habitualmente viven en la experiencia común de la vida cotidiana y cubren con palabras y acciones su experiencia real interior. Pero la conciencia moral, la culpa, la muerte inevitable, retornan al individuo en su soledad interna. La muerte de otra persona como acontecimiento objetivo no tiene nada que ver con nuestra actitud personal frente a la propia muerte. Nietzsche considera que el hombre más excelso es aquel que está solo y separado, no ya solo de la multitud, sino de los mismos que son como él. Esa idea del hombre común es exactamente la misma que se observa en Heidegger y Jaspers. Kierkegaard va más lejos todavía y habla de la experiencia de soledad interior del hombre ante Dios. Lo objetivo y universal no tienen otra significación para él que la de constituir una huida frente a la decisión ética que cada individuo tiene que asumir.

Feuerbach y Marx parecen disentir a este respecto de los demás filósofos de la existencia humana. El primero hace un comentario muy profundo sobre el problema de la soledad: «La verdadera dialéctica no es un monólogo del pensador

44 Jaspers, *Vernunft und Existenz*, *op. cit.*, pág. 19.
45 Heidegger, *Sein und Zeit*, *op. cit.*, pág. 42.

solitario. Es un diálogo entre el Yo y el Tú».[46] Esta filosofía del Yo-Tú está hoy en día muy en boga en la teología germana desde Martin Buber hasta Griesebach. Pero la cuestión es esta: ¿con qué podremos sustituir esa soledad íntima? Sin esa alternativa la relación Yo-Tú queda como una mera forma. De allí la crítica de Marx a Feuerbach cuando le acusa de conocer al hombre en abstracto y al hombre individual, pero no al hombre como ser social. Marx, a su vez, no ve más que al hombre social. Pero descubre ahí el extrañamiento del hombre, no solo respecto de sí mismo sino también de cualquier otro hombre. Para él, la soledad surge de las condiciones históricas presentes, que pueden alterarse. Pero la lucha por crear una verdadera humanidad dentro del proletariado ha llevado en realidad, no a la «comunidad», sino solo a la «solidaridad»: relación que aún es externa y continúa siendo un símbolo de la alienación del hombre.

Para todos los filósofos existencialistas esa pérdida de la comunidad es la que ha provocado la fuga del mundo objetivo. Solo en ese mundo, al que Heráclito llamaba «el mundo común en que vivimos nuestras vidas en vigilia», cabe la auténtica comunidad entre hombre y hombre. Si ese mundo común ha desaparecido o se ha tornado intolerable, el individuo se repliega sobre su experiencia interna solitaria, donde se ve forzado a devanar sueños que lo aíslan cada vez más de ese mundo, aunque su conocimiento objetivo de él sea muy grande. Este es, en gran parte, el fundamento social de la filosofía de la existencia humana.

Conclusiones: Significación de la filosofía existencial

Hemos pasado revista a un amplio grupo de filósofos existenciales a lo largo de un lapso de unos cien años. Representan muchas tendencias diferentes y hasta contradictorias del pensamiento filosófico y ejercen diversos y a veces antitéticos influjos sobre la religión y la política. ¿Poseen todos ellos algunos rasgos comunes que justifiquen la denominación genérica de «filósofos existenciales?» Si el estudio que hemos realizado es correcto, no deben quedar dudas de que presentan una unidad fundamental. Esa unidad puede ser tanto

46 Feuerbach, *Grundsätze*..., *op. cit.*, pág. 83.

positiva como negativa: todos los filósofos existenciales aspiran a una meta común, aunque traten de alcanzarla por caminos diversos.

A lo que todos esos pensadores de la existencia se oponen es al sistema «racional» del pensamiento y de la vida desplegado por la sociedad industrial occidental y sus representantes filosóficos. Durante los últimos cien años las consecuencias de ese sistema se han ido mostrando cada vez con mayor claridad: un mecanismo lógico o naturalista parece destruir la libertad individual, la decisión personal y la comunidad orgánica; un racionalismo analítico socava las fuerzas primordiales de la vida y lo trasforma todo, hasta al hombre mismo, en objeto de cálculo y control; un humanismo secularizado separa al hombre y el mundo de la fuente creadora y del misterio final de la existencia. Los filósofos existencialistas, apoyados por poetas y artistas de todos los países europeos, se dieron cuenta, consciente o inconscientemente, de la autoalienación a que se había llegado en esa vida. Trataron de resistirse a ella con un esfuerzo desesperado, que a menudo los llevó incluso a la autodestrucción mental y a proferir afirmaciones sumamente agresivas, apasionadas, paradójicas, parciales, revolucionarias, proféticas y aberrantes. Pero ello no impidió que alcanzaran los *insights* más profundos acerca de la estructura íntima de las sociedades modernas y la dinámica psicológica del hombre moderno, acerca de la originalidad y espontaneidad de la vida, acerca del carácter paradójico de la religión y las raíces existenciales del conocimiento. Su filosofía, como interpretación que hace el hombre de su propia existencia, resultó enormemente enriquecida, y elaboraron poderosas herramientas intelectuales y símbolos espirituales para la revolución europea de este siglo xx.

A fin de comprender el giro principal y la función que cumplió la filosofía existencial, es necesario considerar las bases en que se apoyó temporalmente, es decir, durante el siglo xix, especialmente en Alemania, ya que todos los grupos que aparecieron después de 1830 tuvieron que enfrentar el problema común suscitado por el fracaso de la tradición religiosa por influjo del liberalismo burgués, la revolución social y el Iluminismo. Esto se produjo primero entre las clases cultas y se propagó después a la masa de los obreros industriales, y la religión perdió su «inmediatez», dejando de ofrecer un sentido indiscutible de dirección y relevancia para la vida. Hegel trató de restaurar dicha pérdida de inme-

diatez mediante una reinterpretación consciente, pero aquella tentativa fue rechazada y arrollada por dos fuerzas: un revivir de la teología y un positivismo filosófico. Los filósofos existenciales trataron de descubrir el significado último de la vida más allá de aquella reinterpretación hegeliana, la renovación teológica o la solución positivista. En su afán rechazaron apasionadamente el mundo objetivo «alienado», con sus religiosos radicales, reaccionarios y moderados. Se volvieron hacia la experiencia inmediata del hombre, hacia la «subjetividad», no como algo contrapuesto a la «objetividad», sino como esa misma experiencia inmediata en que ambas actitudes arraigan. Se dirigieron hacia la realidad tal como el hombre la experimenta inmediatamente en su vida real, a la *Innerlichkeit* o experiencia interior. Trataron de descubrir el ámbito creativo del Ser que subyace en la distinción entre objetividad y subjetividad y es anterior a dicha distinción.

Si la experiencia de ese nivel de vida es «mística», puede decirse que la filosofía de la existencia es el intento de reconquistar el sentido de la vida desde el punto de vista místico, después de haberlo perdido tanto desde el eclesiástico como desde el positivo. Pero nos es imprescindible volver a definir lo «místico» si hemos de aplicarlo a la filosofía existencial. En este contexto esa palabra no significa la unión con el Absoluto trascendente, sino la simple aventura de la fe en su afán de sondear las profundidades de la vida, ya sea realizada por un grupo o por un solo individuo. En esa forma de misticismo hay más huellas y residuos del protestantismo que del catolicismo, pero es sin duda «misticismo», ya que trata de trascender la «objetividad» alienada tanto como la «subjetividad» vacía de la época presente. Históricamente hablando, la filosofía existencial pretende volver a un precartesianismo, a una actitud en que no se sienta la profunda brecha entre subjetividad y objetividad y sus «ámbitos» respectivos, sino que se pueda hallar la esencia de la objetividad en la profundidad de lo subjetivo y en la cual el alma pueda alcanzar mejor a Dios.

Este problema y su solución son peculiares de la situación alemana y, en parte, comunes a toda la cultura occidental europea. Es la desesperada lucha para encontrar un nuevo sentido a la vida en una realidad de la cual se ha radiado al hombre mismo, en una situación cultural en que dos grandes tradiciones, la cristiana y la humanista, han perdido su carácter comprensivo y su poder de persuasión. El retorno

hacia la interioridad (*Innerlichkeit*), o más exactamente, hacia la fuente creadora de la vida en lo profundo de la experiencia humana, es innegable en toda Europa. Por razones sociológicas es más radical y más filosófico en Alemania que en otros países. Allí se ha convertido en ese poder cuasi religioso que ha trasformado la sociedad, primero en Rusia y después en el resto de Europa, durante la primera mitad del siglo xx.

Para ayudar a entender la filosofía existencial puede servir un cotejo con la realidad predominante en Inglaterra. Este país ha sido el único europeo en que no se planteó siquiera el problema existencialista de encontrar un nuevo sentido a la vida, porque allí el positivismo y la religión no son antagónicos, sino que conviven unidos por un conformismo social que los pone a cubierto de preguntas radicales sobre el sentido de la «existencia» humana. Es importante comprobar que el único país en que no aparece una filosofía existencial es aquel en el cual la tradición religiosa, de 1830 a 1930, permaneció más fuertemente arraigada. Es una nueva confirmación de que la filosofía existencial depende de los problemas suscitados por la decadencia de la tradición religiosa en el continente europeo.

En su afán por suplir la carencia de significado de la civilización tecnológica moderna, los distintos filósofos existencialistas utilizaron diferentes métodos y se propusieron metas muy dispares. En todos ellos el énfasis existencial no fue más que uno de los factores considerados. Schelling compartió la creencia del Romanticismo alemán de que una nueva filosofía, y en particular una nueva interpretación de la religión, podía dar lugar a una nueva realidad. Pero aquella presunción estaba equivocada; y su inmediata influencia resultó muy limitada, restringida a la teología del período restaurador. La significación de Feuerbach para los filósofos de la existencia reside más en que impidió la reconciliación intentada por Hegel del cristianismo con la filosofía moderna que en su esfuerzo por demostrar su propio materialismo metafísico, que por cierto reforzó considerablemente la interpretación mecanicista de la burguesía respecto de la naturaleza humana.

Kierkegaard representa el ala religiosa del pensamiento existencial. El mismo no se consideraba filósofo, y los que encuentran en él la clásica filosofía existencial, con frecuencia aseveran que un verdadero filósofo existencialista no puede ser uno. Pero la obra de Kierkegaard revela una mucho más

íntima conexión. Como pensador religioso tropieza con el obstáculo de una Iglesia que se ha aburguesado tanto en la teoría como en la práctica, y solo pudo conservar su propio cristianismo radical traduciéndolo a una paradoja absoluta y sintiéndolo con apasionamiento. Como pensador filosófico, en cambio, produjo una psicología «dialéctica» que ha contribuido en gran parte a la interpretación antimecánica y antirracional de la naturaleza del hombre.
Solo podemos calificar a Marx de pensador existencial con referencia a ciertos rasgos particulares de su pensamiento: a su lucha contra el autoextrañamiento del hombre bajo el capitalismo, a su pugna contra toda teoría interpretativa del mundo que no trate de modificarlo y contra la presunción de que el pensamiento sea independiente de la situación social en la cual se lo ejerce. Como Kierkegaard, Marx no pretende ser filósofo: anuncia el fin de toda filosofía y la trasformación de ella en sociología revolucionaria. Pero el impulso que da a la interpretación de la historia, su concepto de la «ideología» y su introducción al estudio sociológico en la economía fueron una poderosa contribución al estudio filosófico de fines del siglo pasado y comienzos del actual, mucho antes de que se convirtiera en una de las principales fuerzas políticas en la lucha del siglo XX contra las tradiciones del siglo XIX.
Como Marx, Nietzsche y los filósofos de la vida (*Lebensphilosophen*) solo son filósofos existencialistas en ciertos aspectos de su pensamiento. El ataque de Nietzsche al «nihilismo europeo», su interpretación biológica de las categorías del conocimiento, su estilo fragmentario y profético, su pasión escatológica; el problema de Dilthey sobre las raíces existenciales de las distintas interpretaciones de la vida; la crítica de Bergson a la racionalidad especial en nombre de la vitalidad creadora; la primacía de la vida sobre los productos de ella en Simmel y Scheler, son otras tantas ideas que revelan el carácter existencial de sus creadores. Pero, así como Marx jamás planteó el problema de la ciencia natural, la teoría económica o la razón dialéctica, Nietzsche y los filósofos de la vida presupusieron siempre el método científico y una ontología de la vida. Heidegger y, en menor medida, también Jaspers volvieron a la filosofía existencial de Kierkegaard y, en particular, a su psicología dialéctica. Introdujeron de nuevo el calificativo «existencial» para designar una filosofía que apela a la experiencia personal inmediata y cooperaron en la creación de una teología profunda-

mente influida por Kierkegaard, sobre todo por su ataque a la Iglesia burguesa secularizada. Pero, sirviéndose de Aristóteles y de la filosofía de la vida, Heidegger trasformó la psicología dialéctica en una nueva ontología, rechazando decididamente las consecuencias religiosas de la actitud existencial y reemplazándola por la decisión irrestricta del individuo heroico y trágico.

El cuadro que presenta el existencialismo es dramático: la polaridad entre la actitud existencial y su expresión filosófica domina todo el movimiento. Unas veces prevalece el elemento existencial y otras el filosófico, aun en un mismo autor. En todos ellos predomina la preocupación crítica. Todos reaccionan —en la teoría y en la práctica— contra un destino histórico a cuya realización contribuyen por su misma reacción frente a él. Son expresión de la gran revolución interna contra la sociedad industrial occidental que se preparó en el siglo pasado y se va realizando en el presente.

8. Importancia teológica del existencialismo y el psicoanálisis *

Emplearemos aquí dos términos, psicoanálisis y teología, que por su misma índole plantean problemas semánticos. Psicoanálisis puede ser un término especial, y con frecuencia lo monopoliza la escuela freudiana, declarando que ninguna otra tiene derecho a usar de él. En una reciente conversación con un representante de esa escuela todo fue muy cordial hasta que alguien llamó «psicoanalistas» a Horney, Fromm, Jung y Rank. En aquel momento el freudiano interrumpió, exclamando: «No tienen derecho a llamarse así. No deben hacerlo. Lo hacen solo por razones de lucro».

La anécdota demuestra que hay que precisar ese término. Aquí no lo usamos como lo hizo ese psicoanalista, sino según el significado que vino a adoptar y quedó fijado en los últimos cincuenta años. Esta evolución dependió seguramente del descubrimiento básico freudiano, es decir, de la función del inconsciente. Sin embargo, hay otras dos expresiones que también se refieren al tema y podrían utilizarse aquí: «psicología terapéutica» y «psicología profunda», ambas bastantes frecuentes.

En cuanto al término teología, muchos de nuestros lectores sabrán que en los seminarios teológicos y las escuelas religiosas la palabra teología con frecuencia se usa exclusivamente para designar la teología sistemática, y que ni la teología histórica ni la teología práctica se consideran verdadera teología. Vamos a ampliar el concepto de teología para nuestro estudio sobre la relación que guarda con la psicología profunda, incluyendo en él ciertos movimientos religiosos y grandes figuras religiosas, y también los escritos del Nuevo Testamento. Además analizaremos el aspecto de la teología práctica en que la relación con el psicoanálisis ha sido más destacada, a saber, la función del consejero que recurre a la vez a ideas religiosas y psicoanalíticas. Tenemos que considerar

* Publicado originalmente en *Faith and Freedom*, vol. 9, nº 25, 1955. Traducción de José C. Orríes e Ibars.

también la brecha que se ha abierto en las relaciones entre el existencialismo y el psicoanálisis. Ha sido una verdadera fisura, ya que el existencialismo se toma ahora en un sentido más amplio que a poco de concluida la Segunda Guerra Mundial. En aquel tiempo el existencialismo se identificaba con la filosofía de Sartre. Pero el existencialismo aparece ya en formas decisivas en los siglos XVII y XIX, y se lo incorpora a las grandes creaciones de todos los ámbitos de la vida en el siglo XX. Si se toma el existencialismo en este sentido más amplio, sugiere a todas luces una íntima relación con el psicoanálisis. Una afirmación fundamental en cuanto a las relaciones entre la teología y el psicoanálisis es que este es inherente a todo el movimiento existencialista del siglo XX, y al constituir una parte de él, se lo tiene que entender en su relación con la teología, de la misma manera que el existencialismo en general.

Este factor revela algo acerca de las consecuencias filosóficas de la psicología profunda, y también acerca de la interdependencia entre esta corriente y el movimiento existencialista de los siglos XIX y XX. Es innegable que el psicoanálisis y el existencialismo estuvieron conectados entre sí desde sus orígenes; se han venido influyendo mutuamente en la forma más radical y profunda.

Quien haya estudiado las obras de los escritores existencialistas, desde Dostoievski hasta nuestros días, estará de acuerdo en que hay muchísimo material de psicología profunda en las novelas, los dramas y los poemas, así como también en las artes visuales (el arte moderno, es la forma existencialista del arte visual). Todo lo cual se explica solo si hay una raíz y una intención común en el existencialismo y el psicoanálisis.

Si se encuentran esas raíces comunes, la relación entre el psicoanálisis y la teología aparece en un mayor y fundamental marco de referencia, pudiéndose además rebatir los intentos de algunos teólogos y psicoanalistas de dividir cuidadosamente esas dos regiones y dar a cada una de ellas una esfera especial. Es posible también, entonces, no hacer caso de quienes nos dicen que tenemos que situarnos en uno u otro campo: este, un sistema de doctrinas teológicas, y aquel un sinfín de *insights* psicológicos. No es verdad. La relación no es de aislamiento; es de interdependencia y compenetración recíproca.

La raíz del existencialismo y el psicoanálisis es la protesta contra el mayor poder de la filosofía de la conciencia en la

moderna sociedad industrial. Este conflicto entre la filosofía de la conciencia y la protesta contra ella es por supuesto mucho más antiguo que la sociedad industrial moderna. Apareció en el siglo XIII, durante el famoso conflicto entre la primacía del intelecto en Tomás de Aquino y la primacía de lo irracional en Duns Escoto. Ambos fueron teólogos, y los menciono para mostrar cuán insostenibles son esas posiciones teológicas que pretenden excluir de la teología los problemas filosóficos y psicológicos. La lucha entre esas dos actitudes, no solo en cuanto a la naturaleza del hombre sino también en cuanto a la de Dios y del mundo, no ha cesado.

En el Renacimiento había filósofos de la conciencia, por ejemplo humanistas del tipo de Erasmo de Rotterdam o científicos a la manera de Galileo. Pero contra ellos estuvieron otros, como por ejemplo Paracelso, en el ámbito de la filosofía médica, que lucharon contra la mecanización anatómica de la medicina y contra la separación del cuerpo y del alma, o Jacob Boehme, quien influyó mucho en el período siguiente con su descripción en términos mitológicos de los *elementos inconscientes de la vida divina y en consecuencia* de toda la vida en general. Encontramos el mismo conflicto en tiempos de la Reforma: por un lado la victoria de la conciencia en reformadores como Melanchthon, Zwinglio y Calvino, influidos todos ellos por humanistas como Erasmo, mientras que otros encarecían lo irracional, como Lutero, de quien Jacob Boehme era discípulo.

La historia de la sociedad industrial, a cuyo fin asistimos, constituye la victoria de la filosofía de la conciencia sobre la filosofía del inconsciente, es decir, de la voluntad irracional. El símbolo de la completa victoria de la filosofía de la conciencia fue Descartes; su victoria fue completa, incluso en religión, cuando la teología protestante se alió con el énfasis cartesiano en la separación del hombre, como pura conciencia, por un lado, del proceso mecánico llamado cuerpo, por el otro. En el luteranismo fue especialmente el aspecto cognitivo de la conciencia del hombre lo que abrumó el temprano entendimiento luterano de la voluntad irracional. En Calvino lo que predominó fue la conciencia moral, la moral autocontrolada, centro de la conciencia.

En Estados Unidos, impregnado de calvinismo y tendencias afines, las manifestaciones moralistas y opresivas del protestantismo fueron resultado de la completa victoria de la filosofía de la conciencia en el protestantismo moderno. Pero a pesar de aquella victoria la protesta no cejó.

Pascal, en el siglo XVII, estuvo en abierta oposición a Descartes. El suyo fue el primer análisis existencialista de la condición humana, y la describió en forma muy similar a la del existencialismo posterior y los filósofos no existencialistas, esto es, en términos de ansiedad, de finitud, de duda, de culpa, de absurdo, en un mundo en que los átomos de Newton y los cuerpos cósmicos se mueven según leyes mecánicas; y, a juzgar por muchas declaraciones, el hombre descentralizado, despojado de la tierra como centro, se sintió completamente perdido en aquel universo mecanizado, sumido en la ansiedad y la sinrazón. Los hubo también en el siglo XVIII; por ejemplo, Hamann, poco conocido fuera de Alemania, espíritu profético, que anticipó muchas de las ideas existencialistas. Pero la protesta más radical se produjo en el momento en que la filosofía de la conciencia alcanzó su más elevado nivel en la filosofía de Hegel. Contra aquella victoriosa filosofía de la conciencia se levantó Schelling, dando a Kierkegaard y muchos otros los conceptos fundamentales del existencialismo; después, la voluntad irracional de Schopenhauer, la filosofía del inconsciente de Hartmann, el análisis de Nietzsche, el cual anticipó muchos de los resultados de las posteriores investigaciones de la psicología profunda. La protesta apareció también en la descripción de Kierkegaard y Marx acerca de la condición humana, de su finitud, alienación y pérdida de subjetividad. Y en Dostoievski encontramos la descripción del subconsciente demoníaco del hombre; la descubrimos también en la poesía francesa de Rimbaud y Baudelaire. Todo ello preparó el terreno para lo que habría de ocurrir en el siglo XX.

Todo cuanto antes había sido intuición ontológica o análisis teológico, en Freud se tradujo a términos científicos metodológicos. Freud, en su descubrimiento del inconsciente, no hizo más que proclamar algo conocido ya desde mucho antes, y que se había usado durante décadas y aun siglos para mantener la victoriosa filosofía de la conciencia. Lo que Freud hizo fue dar a aquella protesta un fundamento científico metodológico. En él debemos ver la vieja protesta contra la filosofía de la conciencia. Especialmente en pensadores como Heidegger y Sartre, y en toda la literatura y el arte del siglo XX, el punto de vista existencialista tomó conciencia de sí mismo y fue expresado en forma intencional y directa, no ya únicamente como un elemento de protesta, hasta entonces reprimido.

Esta breve reseña muestra que la psicología profunda y la fi-

losofía son inseparables, así como ambas lo son respecto de la teología. Es también claro que no se las puede separar si se comparan psicología profunda y filosofía existencialista, en sus diferencias y similitudes recíprocas. Lo fundamental es que ambos, existencialismo y psicología profunda, están interesados en la descripción de la condición existencial del hombre (en tiempo y espacio, en finitud y extrañamiento) en contraste con su naturaleza esencial, ya que si se habla de condición existencial del hombre como algo opuesto a su naturaleza esencial, se tiene que presuponer de algún modo cuál es esa naturaleza esencial.

Pero no es este el propósito de la literatura existencialista en su totalidad. Al contrario, el punto en que se centran ambos, existencialismo y psicología profunda, es la existencia enajenada del hombre, las características y los síntomas de ese enajenamiento, así como las condiciones de existencia en el tiempo y el espacio. El término «psicología terapéutica» muestra claramente que aquí se expresa algo que contradice la norma, que debe subsanarse. Muestra la relación entre la enfermedad (mental, corporal o psicosomática) y la condición existencial del hombre.

Es también evidente que todas las declaraciones existenciales versan sobre las relaciones entre la salud y la enfermedad, y hacen esta pregunta (o se reduce todo a ella): ¿Cómo es posible que un ser tenga una estructura que produzca enfermedades psicosomáticas? El existencialismo, para contestar a esa pregunta, va de la posible experiencia del absurdo a la constante experiencia de la soledad y al profundo sentimiento de vacío. Las deriva de la finitud, de la conciencia de finitud que es la ansiedad; las deriva de la alienación propia y de la del mundo en el que se vive. Apunta a la posibilidad de la libertad y el peligro que ella encierra, y a la amenaza de no ser en todos los aspectos —desde la muerte hasta la culpa—. Todas son características de la condición existencial del hombre, y en esto, la psicología profunda y el existencialismo, concuerdan.

Sin embargo, hay una diferencia fundamental entre ellos. El existencialismo, como la filosofía, habla de la situación humana universal, con referencia a cualquier persona, sana o enferma. La psicología profunda atañe a la forma como la gente trata de escapar a la situación huyendo de la neurosis y cayendo en la psicosis. En la literatura existencialista, no solo en novelas, poemas y dramas, sino también en filosofía, es difícil distinguir claramente los límites entre la situación

existencial universal del hombre fundada en la finitud y la enajenación, por un lado, y, por el otro, la enfermedad psicosomática del hombre considerada como el intento de huir de la situación y de sus ansiedades, refugiándose en una fortaleza mental.

Veamos ahora cómo se aplican los juicios teológicos a la psicología profunda y al existencialismo, que son en realidad una sola cosa. La relación entre la naturaleza esencial del hombre y su condición existencial es la primera cuestión (y la primordial) que la teología se ha planteado siempre ante los análisis existencialistas y el material psicoanalítico. En la tradición cristiana hay tres conceptos fundamentales. Primero: «*Esse quo esse bonum est*». Esta frase latina es un dogma fundamental del cristianismo. Significa: «El ser en cuanto ser es bueno», o en la forma mitológica bíblica: Dios miró todo lo que había creado y vio que era bueno. La segunda cuestión planteada es la caída universal —caída significa aquí el tránsito de esa bondad esencial a la alienación existencial de uno mismo, la cual ha acaecido en todo ser viviente y en todos los tiempos—. La tercera cuestión se refiere a la posibilidad de salvación. Recuérdese que salvación proviene del latín «*salvus*» o «*salus*», que quiere decir «curado» o «incólume», como opuesto a destruido. Estas tres consideraciones de la naturaleza humana están presentes en todo verdadero pensamiento teológico: bondad esencial, alienación existencial y posibilidad de algo, de un «tercero», más allá de la esencia y la existencia, por medio del cual se salva y rellena la hendidura. Ahora bien, en términos filosóficos, eso significa que la naturaleza esencial y existencial del hombre tiende a su naturaleza teleológica (derivada de *telos,* fin) ya que por él y en orden a él se orienta la vida.

Si no se distinguen bien estos tres elementos, siempre presentes en el hombre, se está expuesto a caer en innumerables confusiones. Toda crítica al existencialismo y el psicoanálisis sobre la base de esta visión tripartita de la naturaleza humana va dirigida contra la confusión de esos tres elementos fundamentales, que deben distinguirse siempre a pesar de que se encuentren juntos en todos nosotros. Freud no fue claro a este respecto, es decir, no distinguió la naturaleza esencial y la naturaleza existencial del hombre. Esta es una crítica teológica básica, no de algún resultado especial de su pensamiento, sino de su doctrina acerca del hombre y la intuición central que él tiene del hombre. Su pensamiento acerca de la libido hace obvia su deficiencia.

El hombre, según él, es libido infinita y eternamente insaciable y que por lo tanto produce el deseo de deshacerse de uno mismo, el deseo que él llama instinto de muerte. Y esta afirmación no es solo verdadera acerca del individuo, sino también lo es a propósito de la relación del hombre con la cultura en general. Su desaliento acerca de la cultura muestra que es muy categórico en sus juicios negativos acerca del hombre como existencialmente deformado. Pero si se contempla al hombre sólo desde el punto de vista de la existencia y no desde el de la esencia, sólo desde el de la alienación y no desde el de la bondad esencial, la consecuencia es inevitable. Y ello es verdad para Freud en este aspecto.

Aclaremos esto por medio de un concepto teológico muy antiguo, el concepto clásico de concupiscencia. Este concepto se usa en la teología cristiana exactamente como la libido en los escritos de Freud, pero a propósito del hombre en las condiciones de existencia; es el esfuerzo indefinido, por encima de cualquier satisfacción, para lograr una satisfacción superior a la conseguida. Pero de acuerdo con la doctrina teológica, el hombre, en su bondad esencial, no está en el estado indefinido de concupiscencia o libido. Mejor dicho, está dirigido a algo especial definido, a complacer a alguien, a algo con lo cual estaba conectado por medio del amor, o *eros*, o *agape*, como quiera que se lo designe. La situación, pues, es diferente. Luego, uno puede tener libido, pero la libido realizada será verdadera realización, y no se estará manejado indefinidamente más allá de esa realización. Ello quiere decir que la descripción de Freud acerca de la libido teológicamente se ve como la descripción del hombre en su propia alienación existencial. Pero Freud no conoce otro hombre, y esta es la crítica fundamental que la teología esgrime contra él a este respecto.

Por suerte, Freud, como muchos grandes hombres, no fue consecuente. En cuanto al proceso de curación, sabía algo acerca del hombre curado, del hombre en la tercera forma, es decir, del hombre teológico. Y en la medida en que se convenció así de la posibilidad de curación, con ello contradijo profundamente su restricción fundamental al hombre existencial. En términos populares, su pesimismo acerca de la naturaleza del hombre y su optimismo acerca de las posibilidades de curación nunca se conciliaron en él ni en sus seguidores.

Pero algunos de sus discípulos han hecho algo más. Han negado la validez del profundo estudio de Freud acerca de la libido existencial y el instinto de muerte, y por lo tanto

han reducido y eliminado lo que hizo y continúa haciendo de Freud el mayor de todos los psicólogos profundos. Lo mismo puede decirse a propósito de Jung, quien está más religiosamente interesado que Freud. Pero este, desde el punto de vista teológico, vio más acerca de la naturaleza humana que todos sus seguidores, quienes, cuando perdieron el elemento existencialista que había en Freud, adoptaron una visión del hombre más esencialista y optimista.

Cabría hacer la misma crítica al existencialismo puro de Sartre y su sagaz análisis psicológico. La grandeza de este pensador estriba en que es el intérprete psicológico de Heidegger. Lo interpreta mal acaso en varios puntos, pese a lo cual sus ideas psicológicas son profundas. Pero nos encontramos con lo mismo de antes: Sartre dice que la esencia del hombre es su existencia. Con ello hace imposible para el hombre la salvación o curación. Sartre lo reconoce así, y todos sus trabajos lo muestran. Pero aquí tenemos también una feliz inconsecuencia. Dice que su existencialismo es un humanismo. Pero si lo llama humanismo, ello quiere decir que tiene una idea de lo que el hombre es en su esencia, y tiene que considerar por tanto la posibilidad de que se pierda el ser esencial del hombre, su libertad. Y si hay esa posibilidad, entonces, contra su propia voluntad, él distingue entre el hombre como es esencialmente y el hombre que puede perderse: el hombre es para ser libre y para crearse como tal a sí mismo.

El mismo problema plantea Heidegger. Habla también como si no hubiera normas, como si no hubiera hombre esencial, como si el hombre se creara a sí mismo. Por otro lado, habla de la diferencia entre existencia auténtica y existencia inauténtica, que cae en la existencia promedio del pensamiento convencional y del absurdo —en una existencia donde él se ha perdido a sí mismo—. Esto es muy interesante, pues muestra que hasta el existencialismo más radical, si quiere decir algo, vuelve necesariamente a caer en algunos conceptos esencialistas, ya que sin ellos no podría ni hablar.

Otros psicoanalistas han dicho que la situación humana es tan rectificable y enmendable como una mera debilidad. Pero cabe preguntar: ¿es el hombre esencialmente sano? Si lo es, basta con quitarle su ansiedad; por ejemplo, si se lo salva de las malas influencias de la sociedad, de la competencia y cosas similares, todo lo demás andará bien. Especialistas como Fromm hablan de la posibilidad de convertirse en una personalidad autómata no autoritaria, que se construiría a sí misma de acuerdo con la razón. Y también Jung, que cono-

ce tanto de las profundidades del alma humana y de los símbolos religiosos, piensa que hay estructuras esenciales en el alma humana y que hay modos (y uno podría ser satisfactorio) de elaborar la personalidad.

Al hablar de todos estos representantes de la psicología profunda contemporánea, pasamos por alto las profundidades de Freud. Dejamos de lado el sentimiento del elemento irracional que se advierte en Freud y en gran parte de la literatura existencialista. A Dostoievski ya lo hemos mencionado. Cabría nombrar a Kafka y a muchos otros.

Pasamos ahora al tercer elemento, es decir, al teológico, el de realización, el de curación. Aquí surge la diferencia entre la curación de una enfermedad aguda y la de las presuposiciones existenciales de toda enfermedad y de toda existencia sana. Esta es la base para la curación de una enfermedad aguda especial; en esto todos los grupos concuerdan. Hay enfermedades agudas que producen irregularidades psicosomáticas y provocan la destrucción. Hay restricciones compulsivas de las potencialidades del hombre que desembocan en neurosis y acaso también en psicosis. Pero, además de todo esto, hay presuposiciones también existenciales. Ni el freudianismo ni ninguna consideración puramente existencialista puede curar esas presuposiciones fundamentales. Varios psicoanalistas tratan de hacerlo. Procuran con sus métodos vencer la negatividad existencial, la ansiedad, la alienación, el absurdo, o la culpa. Niegan que sean universales, que sean existenciales en este sentido. Consideran toda ansiedad, toda culpa, todo vacío, enfermedades que pueden superarse como cualesquiera otras, y tratan de curarlas. Pero es imposible. Las estructuras existenciales no pueden reconstruirse por las técnicas más refinadas. Son objetos de salvación. El analista puede ser un instrumento de salvación, como cualquier amigo, cualquier padre, cualquier niño puede serlo. Pero como analista no puede provocar la salvación por medio de sus métodos médicos, porque para ello se exige la curación del centro de la personalidad. Lo mismo ocurre con la crítica.

¿Cómo puede, pues, la teología establecer relación con la psicología profunda? Ciertamente el crecimiento de los dos movimientos, existencialismo y psicología profunda, es de inconmensurable valor para la teología. Ambos recuerdan a la teología algo que siempre debió haber sabido, pero que había olvidado y encubierto. Ellos ayudan a redescubrir el inmenso material psicológico profundo que encontramos en la literatura religiosa de los últimos dos mil años o más. Casi todas

las ideas relativas al movimiento del alma pueden hallarse en esa literatura; el ejemplo más clásico es tal vez la *Divina Comedia* del Dante, especialmente en su descripción del Infierno y el Purgatorio, y en la autodestrucción interior que perpetra el hombre en el proceso de extrañamiento de su ser esencial.

En segundo lugar, fue un redescubrimiento del significado de la palabra «pecado» que había venido a ser enteramente ininteligible por la identificación de pecado con pecados y por la de estos con ciertos actos no convencionales o aceptables. Pecado es algo muy diferente. Es el extrañamiento trágico, universal, fundado en la libertad y el destino de cada ser humano, y jamás se lo debe usar en plural. Pecado es separación, extrañamiento del propio ser esencial. Tal es su significado; y si ese es el resultado de la tarea de la psicología profunda, entonces es un gran don que esta, junto con el existencialismo, han ofrecido a la teología.

En tercer lugar, la psicología profunda ha ayudado a la teología a redescubrir las estructuras demoníacas que determinan nuestra conciencia y nuestras decisiones. También esto ha sido de vital importancia. Significa que si creemos que somos libres en el sentido de poder adoptar decisiones conscientes, tenemos que reconocer no obstante que algo ha ocurrido en nosotros que dirige esas decisiones antes de adoptarlas. La ilusión de libertad en el sentido absoluto en que se lo había usado, está incluida en ese redescubrimiento. Esto no es determinismo. Existencialismo ciertamente no es determinismo. Pero el existencialismo y sobre todo el psicoanálisis y toda la filosofía del inconsciente han redescubierto la totalidad de la personalidad, en la cual no solo los elementos de la conciencia son los decisivos.

En cuarto lugar, y en conexión con lo anterior, el moralismo puede ser apartado al máximo de la teología cristiana. El llamado al moralismo fue una de las grandes formas del autoextrañamiento de la teología de su ser total. Importa, pues, reconocer que la teología tiene que aprender del método psicoanalítico el significado de la gracia, del perdón como aceptación de los seres inaceptables, no ya de las buenas personas. Por el contrario, las personas no buenas son las aceptadas, o en lenguaje religioso, perdonadas, justificadas, o como se lo quiera designar. La palabra gracia, que había perdido todo sentido, ha adquirido un nuevo significado por la forma como el analista trata a su paciente. Lo acepta. No le dice: «eres aceptable», sino que lo acepta. Y esa es la forma en que,

de acuerdo con el simbolismo religioso, Dios nos trata: y en que cada clérigo y cada cristiano debe tratar a las demás personas.

Antes del redescubrimiento de la confesión y la dirección espiritual (que se habían perdido por completo en el protestantismo), a todos se los impulsaba a que hicieran algo, y si no lo hacían se les reprochaba. Ahora pueden ir a alguien, hablar con él y, al hacerlo, objetivar lo que llevan en su interior y librarse de su carga ominosa. Si el confesor o director espiritual es alguien que conoce la situación humana, puede ser un instrumento de la gracia para quien se le acerca, un mediador para el sentimiento de superación de la escisión entre la esencia y la existencia.

Por último, ¿cuál es la influencia del psicoanálisis sobre la teología sistemática? La interpretación de la condición humana dada por el psicoanálisis plantea el interrogante que está implícito en la existencia misma del hombre. La teología sistemática tiene que mostrar que los símbolos religiosos responden a ese interrogante. Si se entiende la relación entre teología y psicología profunda en este sentido, se ha alcanzado la importancia fundamental, la importancia final y decisiva, de todo esto para la teología. No hay psicoanálisis ni existencialismo teísta o ateo. Analizan la situación humana. Siempre que los psicoanalistas y los filósofos dan una respuesta, lo hacen desde otras tradiciones, sean católicas, protestantes, luteranas, humanistas o socialistas, y no como existencialistas. Las tradiciones llegan de todas partes, pero no desde la *pregunta.*

En una larga conversación sostenida en Londres con T. S. Eliot, a quien se considera existencialista, hablamos precisamente de este problema y le dije: «Creo que usted no puede contestar al interrogante que plantea en sus obras teatrales y poemas sobre la base de esas mismas obras y poemas, ya que ellas no hacen más que formular la pregunta: describen la existencia humana. Si hay una respuesta, esta proviene siempre de alguna otra parte». Eliot me contestó: «Eso es exactamente lo que trato de resolver en todo momento. Yo soy, como usted sabe, episcopalista». Y lo es en realidad; contesta como tal, pero no como existencialista. Es decir que el existencialista plantea la pregunta y analiza la situación humana a la que el teólogo puede dar la respuesta, pero no infiriéndola de la pregunta, sino tomándola de alguna otra parte, y tampoco de la situación humana en sí.

La teología ha recibido grandísimos aportes del existencialis-

mo y del psicoanálisis, contribuciones no soñadas siquiera hace cincuenta años, o hasta treinta años atrás. Ahora contamos con ellas. Los existencialistas y psicoanalistas no tienen por qué saber que han dado a la teología esas grandes aportaciones. Pero los teólogos sí que deben saberlo.

9. Ciencia y teología: una discusión con Einstein *

Hace algunos años Einstein pronunció una conferencia sobre «Ciencia y religión» que suscitó gran oposición entre las personas religiosas y los teólogos, ya que rechazaba la idea de un Dios personal.[1] Si no se hubiera tratado de Einstein, el gran innovador de nuestras ideas acerca del mundo físico, sus argumentos, con toda probabilidad, no habrían provocado conmoción alguna porque no eran ni nuevos ni decisivos. Pero en boca de Einstein, como expresión de su capacidad intelectual y moral, resultaban impresionantes. Se justifica, pues, que la teología filosófica o apologética *no* menosprecie la crítica de Einstein, sino que la encare de frente y le dé una solución satisfactoria.

Einstein atacó la idea de un Dios personal por estas cuatro razones: la idea no es esencial para la religión; es producto de supersticiones primitivas; es contradictoria en sí misma; está en abierta oposición con el enfoque científico del mundo. El primer argumento presupone que la naturaleza de la religión prescinde de todo cuanto diferencia la religión de la ética. La religión es la aceptación de valores superpersonales y la consagración personal a ellos. Pero la cuestión de si esa es la verdadera índole de la religión no puede esclarecerse antes de responder a la pregunta de si la idea de un Dios personal posee alguna significación objetiva o no. Por eso tenemos que pasar al segundo argumento, al histórico.

No muestra, ni puede mostrar, por qué la imaginación primitiva creó precisamente la idea de *Dios*. No cabe duda de que, en efecto, se la utilizó y que todas las modalidades de superstición y de inmoralidad han abusado de ella. Pero para poder abusar de ella, se la tuvo que usar antes. El abuso de ella,

* Publicado originalmente en *The Union Review*, vol. 2, nº 1, noviembre de 1940. Traducción de José C. Orríes e Ibars.

1 La conferencia del doctor Einstein formó parte de los trabajos preparados para las sesiones del congreso sobre «Ciencia, filosofía y religión» celebrado en Nueva York los días 9, 10 y 11 de setiembre de 1940.

nada dice acerca de su génesis. Dado el poderoso influjo que la idea de Dios ha producido siempre sobre el pensamiento y el comportamiento del hombre, la hipótesis de que todo ello hubiese sido producto de una imaginación arbitraria, ajena a toda cultura, parece ser de lo más improbable. La fantasía mitológica es capaz de crear narraciones sobre dioses, pero no de crear la idea misma de Dios, ya que ese concepto trasciende todos los elementos de la experiencia en que se funda la mitología. Como arguye Descartes: el infinito en nuestra mente presupone el infinito en sí.

El tercer argumento de Einstein pone en tela de juicio la idea de un Dios omnipotente e infinitamente bueno y justo, pero creador a la vez del mal moral y físico. Esta crítica presupone un concepto de omnipotencia que identifica la omnipotencia con la omniactividad en términos de verdadera causalidad física. Pero existe una antigua, y siempre renovada doctrina teológica, que sostiene que Dios actúa en todo lo que existe, de acuerdo con la naturaleza específica de cada uno de los seres: en el hombre según su naturaleza racional, en animales y plantas de acuerdo con su respectiva naturaleza orgánica, y en los minerales según su índole inorgánica. El símbolo de la omnipotencia expresa la experiencia religiosa de que ninguna estructura real ni ningún acontecimiento en la naturaleza y en la historia es capaz de alejarnos de la comunión con el fundamento infinito e inagotable del sentido y del ser. Lo que significa «omnipotencia» puede verse en las palabras que el Deutero-Isaías (*Is.* 40) dirige a los exiliados en Babilonia cuando sostiene que los imperios terrenales son «una nada» en comparación con el poder divino de cumplir con su finalidad histórica a través de un grupo infinitamente reducido de desterrados. O en las palabras que San Pablo (*Rom.* 8) dirige a los cristianos que viven en los barrios más pobres de las grandes ciudades, cuando dice que ni los poderes naturales ni los políticos, ni fuerza alguna terrenal o celestial, puede separarnos del «amor de Dios». Si la idea de la omnipotencia divina se arranca de ese contexto y se la trasforma en un modo especial de causalidad, se torna no ya solo contradictoria en sí misma —como Einstein correctamente afirma—, sino hasta absurda e irreligiosa.

Con lo cual llegamos al último y más importante argumento de Einstein: la idea de un Dios personal está en abierta pugna con la interpretación científica de la naturaleza. Antes de analizar este argumento tenemos que hacer dos observaciones metodológicas: ante todo, estamos completamente de

acuerdo con Einstein cuando advierte a los teólogos que no edifiquen sus doctrinas sobre los discutibles cimientos de la investigación científica. Ese fue el equivocado método de algunos fanáticos apologistas del siglo XIX, pero jamás la actitud de algún teólogo de importancia. Ante todo, la teología debe remitir a la ciencia la tarea de describir la totalidad de los seres y su interdependencia en la naturaleza y la historia, así como en el hombre y su mundo. Además, la teología tiene que permitir que la filosofía describa las estructuras y categorías del ser como tal y del *logos* a través del cual el ser se manifiesta. Cualquier interferencia de la teología con esas tareas de la filosofía y de la ciencia será fatal para la teología misma.

En segundo lugar tenemos que pedir a todos los críticos de la teología que la traten a ella con la misma honestidad que exigen en cualquiera que se ocupe, por ejemplo, de física: es decir, que ataquen las formas más avanzadas y no algunas de las ya anticuadas y obsoletas. Después de que Schleiermacher y Hegel adoptaran la doctrina de Spinoza acerca de Dios como elemento intrínseco de toda doctrina teológica, tal como los antiguos teólogos Orígenes y Agustín habían incorporado la idea platónica de Dios a su doctrina, fue ya imposible utilizar el modelo más primitivo del concepto de un Dios personal a fin de cuestionar la idea misma. El concepto de un «Dios personal» que interfiere con los acontecimientos naturales, o que viene a ser «una causa independiente de los acontecimientos naturales», hace de Dios un objeto natural al lado de otros, un objeto entre objetos, un ser entre otros seres, por elevado que se lo suponga: al fin y al cabo, *un* ser, *otro* ser. Es, en efecto, la destrucción misma de cualquier idea razonable de Dios. Es la mezcla impura de elementos mitológicos (que se justifican en su propio contexto, es decir, en la práctica de la vida religiosa) y de elementos racionales (que se justifican en el suyo respectivo, a saber, el de la interpretación teológica de la experiencia religiosa). Ninguna crítica de ese concepto equivocado de Dios puede ser lo suficientemente severa.

A fin de dar una idea del Dios personal que de ninguna manera interfiera con la ciencia o la filosofía como tales, nos remitiremos a algunas hermosas palabras de Einstein: el verdadero científico «llega a adquirir esa humilde actitud de la mente frente a la grandeza de la razón encarnada en la existencia que, en sus mayores profundidades, es inaccesible al hombre». Si interpretamos correctamente estas palabras, se-

ñalan un fundamento común para todo el mundo de la física y de los valores suprapersonales; un fundamento que, por un lado, se manifiesta en la estructura tanto del Ser (el mundo físico) como del sentido (lo bueno, lo verdadero, lo hermoso), y que, por otro lado, continúa oculto en su profundidad insondable.

Ahora bien, este es el elemento primero y fundamental de toda idea suficientemente desarrollada de Dios, desde los primeros filósofos griegos hasta la teología actual. La manifestación de ese fundamento y abismo del Ser y del sentido crea lo que la teología moderna denomina «la experiencia de lo numinoso», experiencia que puede darse en la intuición de «la grandeza de la razón encarnada en la existencia» o producirse en conexión con la creencia en «el significado y la grandeza de los objetos suprapersonales y las metas que ni necesitan ni pueden ser fundamentadas racionalmente», como dice el mismo Einstein. Esa experiencia puede darse y se da, en la gran mayoría de los hombres, junto con la impresión que ciertas personas, acontecimientos históricos o naturales, objetos, palabras, pinturas, melodías, sueños, etc., ejercen sobre el alma humana, provocando en ellos la sensación de lo Santo, es decir, de la presencia del «numen». Por medio de tales experiencias vive la religión y trata de mantener la presencia de esa profundidad divina de nuestra existencia y la comunidad con ella. Pero como esa profundidad insondable de lo divino es «inaccesible» a todo concepto objetivo, se la tiene que expresar por medio de símbolos.

Uno de esos símbolos es el del Dios personal. La opinión general de la teología clásica, en prácticamente todos los períodos de la historia de la Iglesia, es que el atributo de «personal» sólo puede aplicarse a lo divino en sentido simbólico o analógico, o si simultáneamente se lo afirma y se lo niega. Es obvio que en la vida religiosa diaria el carácter simbólico de la idea de un Dios personal no siempre se advierte. Eso solo resulta peligroso si indebidamente se sacan consecuencias teóricas o prácticas de la falta de advertencia. Entonces se producen, y deben producirse, ataques desde afuera y críticas desde dentro. La religión misma los exige. Sin un elemento de «ateísmo» no puede profesarse el «teísmo».

Pero, ¿por qué la necesidad de usar el símbolo de lo personal? La razón está en lo que Einstein mismo indicó: lo suprapersonal. La profundidad de Ser no puede simbolizarse por medio de objetos tomados de un plano inferior a lo personal, del ámbito de los objetos o los vivientes subpersonales. Lo su-

prapersonal no es un «Ello», o más exactamente, no es tampoco un «El» a la vez que un «Ello», sino que está por encima de ambos. Pero si se deja de lado el elemento «El», el elemento «Ello» trasforma lo suprapersonal ya mencionado en algo subpersonal, como ocurre por lo común en el monismo y en el panteísmo. Y ese subpersonal neutro no puede aprehender el centro de nuestra personalidad; puede satisfacer nuestro sentimiento estético o nuestras necesidades intelectuales, pero no trasformar nuestra voluntad, no superar nuestra soledad, nuestra ansiedad y nuestra desesperanza. Porque como dijo el filósofo Schelling: «Solo una persona puede curar a una persona». Esta es la razón de que el símbolo del Dios personal sea indispensable para una religión viva. Es un símbolo, no un objeto, y nunca debe interpretárselo como tal. Y es un símbolo, además de otros, que indica que nuestro centro personal se halla aprehendido por la manifestación del fundamento y abismo insondable del Ser.

10. Moralismos y moralidad: la ética teónoma *

El título de este capítulo requiere algunas consideraciones «semánticas», porque tanto la palabra «moralismos» como la palabra «moralidad» son ambiguas. «Moralismo» designa una actitud frente a la vida, una actitud ampliamente extendida en Estados Unidos. Es el falseamiento de un imperativo moral convertido en ley opresiva. Se puede hallar un moralismo puritano, evangelista, nacionalista o simplemente un moralismo convencional (inconsciente de sus raíces históricas). El moralismo, como distorsión del imperativo moral, no admite plural. Es una actitud negativa contra la cual la teología y la psicología deben librar una guerra común.

«Moralismos» (en plural) no significa algo negativo. Designa los sistemas de imperativos morales que se han desarrollado en culturas especiales y dependen de las relatividades y limitaciones de esas mismas culturas. Hay, sin embargo, una relación esencial entre el significado de moralismos en plural y moralismo en singular: los sistemas morales, precisamente por su íntima conexión con un sistema cultural, propenden a hacerse opresivos si el esquema cultural general se modifica. Tienden a producir el moralismo como actitud. La distinción entre moralismos como sistemas éticos y moralismo como actitud negativa es idéntica a la existente entre el carácter creador y el opresivo de los imperativos morales, y cada sistema ético presenta ambas características.

El otro término que debemos considerar es el de moralidad. Es tan ambiguo como moralismo. Moralidad, ante todo, es la experiencia del imperativo moral. Es una función específica del hombre. Sin ella no sería tal. Un ser sin conciencia de lo moral deja de ser humano. Si un niño de inteligencia subnormal actúa como si no le importaran las consideraciones morales, se lo considera subhumano, lo cual no significa que sea mero animal. Es, al mismo tiempo, más y menos que un

* Publicado originalmente en Iago Galdston, ed., *Ministry and medicine in human relations*, Nueva York: International Universities Press, 1955. Traducción de José C. Orríes e Ibars.

animal. Un delincuente conoce el imperativo moral, pero desafía sus órdenes. Es humano aunque se rebele contra un aspecto esencial de la naturaleza humana. Pues el hombre, en cuanto tal, posee también la capacidad de contradecirse a sí mismo.
La moralidad puede significar también «conducta moral», es decir, acatamiento a un sistema de reglas morales. Lo contrario de moralidad en este sentido sería «inmoralidad» (lo cual es diferente a la amoralidad de los seres subhumanos). Pero desgraciadamente hay que prescindir o poco menos de la palabra «inmoral» porque el moralismo especial anglosajón le ha dado una connotación casi puramente sexual. La inmoralidad en el sentido general de conducta antimoral solo es posible dentro de ciertos límites. Hasta el delincuente es moral, aunque obedezca un código en pugna con el moralismo aceptado por la sociedad.
Realizado, pues, este intento de clasificación semántica, cuatro son los temas centrales de que tratará este capítulo:

I. Moralismos condicionados y moralidad incondicional.
II. Moralismos de la autoridad y moralidad del riesgo.
III. Moralismos de la ley y moralidad de la gracia.
IV. Moralismos de la justicia y moralidad del amor.

I. Moralismos condicionados y moralidad incondicional

La gente de hoy teme al calificativo «incondicional». Es comprensible ese recelo si se considera que no pocas ideas y métodos bastante condicionados se han impuesto por la autoridad y la represión a individuos y grupos en nombre de pretendidas verdades «incondicionales». Las consecuencias letales de ese absolutismo demoníaco han provocado una reacción contra el adjetivo incondicional. La mera palabra provoca las más apasionadas resistencias. Pero no todo lo que es psicológicamente comprensible es también verdadero. Ni aun los más decididos relativistas pueden rechazar la existencia de algo absoluto. Reconocen el requisito incondicional de ajustarse a reglas lógicas en su razonamiento, y de obedecer la ley de la honestidad científica en sus pensamientos y palabras. Su carácter mismo de personalidades científicas depende de la aceptación incondicional de tales principios científicos.

Lo expuesto nos lleva a una comprensión más general del carácter incondicional del imperativo moral. Lo que Emanuel Kant llama el «imperativo categórico» no es más que el carácter incondicional de lo que debe-ser: el mandamiento moral. Cualquiera que sea su contenido, su forma es incondicional. Se puede criticar a Kant que estableciera un sistema de formas éticas sin contenidos éticos. Pero precisamente en esa misma limitación reside su grandeza. Hizo lo más precisa que pudo la distinción entre la moralidad, que es incondicional, y los moralismos, que son válidos solo condicionalmente y con límites. Si se lo comprende así, se aceptará sin inconvenientes la relatividad de cualquier ética concreta (moralismos). El material citado por sociólogos, antropólogos y psicólogos, que muestra la diferencia infinita existente entre los ideales éticos, nada prueba contra la incondicional validez del imperativo moral. Si no se establece bien esa diferencia, se cae en un escepticismo absoluto que a la larga mina la moralidad como tal, o bien en un absolutismo que atribuye validez incondicional a uno de los muchos moralismos posibles. Como cada uno de esos moralismos tiene que defenderse contra los otros, se vuelve fanático, porque fanatismo es el empeño por reprimir ciertos elementos del propio ser para la salvación de otros. Si el fanático encuentra esos elementos en algún otro, los ataca apasionadamente, porque ponen en peligro el éxito de su propia represión.
La razón del carácter incondicional del imperativo moral es que presenta nuestro ser esencial como una demanda contra nosotros mismos. El imperativo moral no es una ley extraña que se nos ha impuesto, sino la ley de nuestro propio ser. En el imperativo moral, nosotros mismos, en nuestro ser esencial, nos enfrentamos contra nosotros mismos, en nuestro ser actual. Ninguna orden ajena puede ser incondicional, ya provenga del Estado, de una persona o de Dios (en el supuesto de que a Dios se lo imagine como un poder exterior, que establece un código para nuestra conducta). A un extraño, así se lo denomine Dios, que nos imponga órdenes, hay que resistirle o, como lo dijera Nietzsche en su símbolo del «hombre peor», hay que matarlo, porque nadie lo soporta. No podemos obedecer las órdenes de un extraño, aunque ese extraño sea Dios mismo. Tampoco podemos aceptar incondicionalmente el imperativo moral de poderes humanos como las tradiciones, convenciones, instituciones políticas o religiosas. Su autoridad no es suprema. Dependemos de ellos en gran medida, pero su validez no es incondicional.

El mandamiento moral es incondicional porque en él nosotros mismos nos damos la orden. La moralidad es la autoafirmación de nuestro ser esencial. Eso es lo que la hace incondicional, cualquiera que sea su contenido. No es la afirmación de sí a través de los propios deseos o miedos. Esta no presenta carácter incondicional; la ética que se funda en ella es una ética de cálculo, que señala el mejor medio de lograr el cumplimiento de los deseos y de protegerse contra los miedos. No hay nada absoluto en un cálculo técnico. En cambio, la moralidad, como autoafirmación del ser esencial, es incondicional.

Los contenidos, sin embargo, de la autoafirmación moral son condicionados, relativos, dependientes de la constelación social y psicológica en que se vive. Mientras la moralidad como pura forma de la autoafirmación esencial es absoluta, los sistemas concretos de los imperativos morales, los «moralismos», son relativos. Esto no es profesar el relativismo (que es una actitud filosófica contradictoria en sí misma), sino reconocer la finitud humana y su dependencia de las contingencias de tiempo y espacio. No hay ningún conflicto inevitable entre el sociólogo, el antropólogo, el moralista, el teólogo o el filósofo. Ningún teólogo negaría la relatividad de los contenidos morales; ningún etnólogo pondría en duda siquiera el carácter absoluto de la exigencia ética.

El concepto de «ley natural» parece estar en contradicción con la doctrina de la relatividad de los contenidos morales. Pero el conflicto solo existe en la interpretación católica de la ley moral. Se califica de natural, según la doctrina clásica, la ley que está implícita en la naturaleza esencial del hombre. Le fue dada con la creación, la perdió con la «caída», la restauraron Moisés y Jesús (no hay diferencia entre ley natural y ley revelada ni en la Biblia ni en la teología clásica). El restablecimiento de la ley natural fue, al mismo tiempo, la nueva promulgación y la concentración de ella en una sola ley omnicomprensiva: el «Gran Mandamiento», el mandamiento del amor.

Hay, no obstante, una diferencia entre la doctrina católica y la protestante sobre la ley natural. El catolicismo cree que la ley natural posee contenidos definidos, que son inmodificables y están autoritariamente establecidos por la Iglesia (por ejemplo, la actitud de la Iglesia católica contra el control de la natalidad). El protestantismo a su vez, por lo menos hoy en día y en Estados Unidos, determina el contenido de la ley natural sobre todo a la luz de las tradiciones éticas y las con-

venciones; pero lo hace sin una teoría inconmovible y, por tanto, sustenta un concepto dinámico de la ley natural. Puedo protestar contra cualquier contenido moral que pretenda atribuirse carácter incondicional. Todo este capítulo es un grito de protesta, en nombre de los principios protestantes, contra el moralismo protestante que viene practicándose en los países protestantes.

II. Moralismos de la autoridad y moralidad del riesgo

Los sistemas de principios éticos —o moralismos— son impuestos a las masas por las autoridades: autoridades religiosas, como la Iglesia católica, o cuasi-religiosas, como los gobiernos autoritarios; autoridades seculares, como los legisladores del derecho positivo; autoridades convencionales, familiares o escolares. «Imponer», en sentido estricto, significa crear una conciencia. La imposición externa no es suficiente para la creación de un sistema moral. Este debe ser internalizado. Solo un sistema que se internaliza es seguro. Solo los mandamientos que se han tornado naturales se obedecerán en las situaciones difíciles. La obediencia es completa si se produce automáticamente.

La conciencia se ha interpretado de muchas maneras. El concepto de internalización apunta al hecho de que ni aun la conciencia misma se halla por encima de la relatividad que caracteriza los contenidos éticos. No se trata de la infalibilidad de Dios ni del infalible conocimiento de la ley natural. Como dijo el filósofo alemán Heidegger, es el llamado, a menudo silencioso, del hombre a sí mismo. Pero ese sí mismo, al que llama la conciencia, es el esencial, no el existencial, como cree Heidegger. Llama a lo que esencialmente es cada cual, pero no dice con certeza qué es. Hasta la conciencia puede juzgarnos erróneamente. De nada sirve, para una decisión moral válida, decir como muchos teólogos y filósofos: tenemos que obedecer siempre a la conciencia. ¿Y qué hacer, por ejemplo, si la conciencia es perpleja o claudicante? Mientras la conciencia juzgue sin ambigüedad en una sola dirección, es relativamente seguro obedecerla. La autoridad dividida o perpleja destruye la autoridad, tanto en las relaciones humanas, como en la propia conciencia.

La autoridad tiene aquí un doble significado y una doble

función. Cada cual ha nacido en un universo moral, creado por la experiencia de las generaciones anteriores. Es una mezcla de interés natural, especialmente de las clases rectoras, y sabiduría adquirida por los dirigentes. Un universo moral no es solo una ideología, es decir, un efecto de la voluntad de conquistar y conservar el poder; es también el resultado de la experiencia y la sabiduría auténtica. Constituye el material sobre el cual actúan las decisiones morales. Y cada decisión singular agrega algo a la experiencia y a la sabiduría anteriores. En este sentido todos dependemos de la autoridad fáctica, o, como dice Erich Fromm, de la autoridad racional. Cada uno tiene en alguna medida autoridad racional sobre todos los demás. Pues cada uno contribuye de alguna manera a la vida de todos. Y su experiencia única otorga hasta al menos educado de los hombres alguna autoridad sobre el más culto de todos.

Pero junto a esa autoridad fáctica que es mutua y ejercida por todos hay otra, establecida también, que no es mutua y que es ejercida por individuos o grupos selectos. Si representan el reino ético, participan del carácter incondicional del imperativo moral. Esas autoridades adquieren autoridad absoluta por el carácter absoluto de lo que defienden. A esta apreciación se opone la manera como algunos filósofos y psicólogos dicen que la idea de Dios proviene de algún influjo incondicional de la imagen del padre sobre el hijo pequeño. Se suele llamar Dios a la proyección de la imagen paterna. Pero cada proyección no es solo una proyección *de* algo, sino también una proyección *sobre* algo. ¿Qué es ese «algo» sobre el cual se «proyecta» la imagen paterna para que se torne divina? La respuesta solo puede ser esta: se la proyecta sobre la «pantalla» de lo incondicional. Y esa pantalla no se proyecta: posibilita la proyección. En vez de rechazar, pues, la teoría de la proyección (que es tan antigua como Platón en el pensamiento filosófico), tratamos de mejorarla. Hay que construirla en tres etapas. La primera y fundamental es la aserción de que el hombre como tal experimenta algo incondicional a causa del carácter incondicional del imperativo ético.

La segunda etapa es el reconocimiento de que la primera dependencia del padre o de personalidades parentales proyecta la imagen paterna sobre la pantalla de lo incondicional.

La tercera etapa es el *insight* de que esa identificación de los medios concretos de lo condicional con lo incondicional es en sí, desde el punto de vista religioso, demoníaca, y desde el psicológico, neurótica. La educación y la psicoterapia pueden y

deben disolver esa imagen paterna, pero no pueden descomponer lo incondicional en sí, porque es esencialmente humano. Como las autoridades éticas no son absolutas (pese al carácter absoluto del imperativo moral), cada acto moral implica un riesgo. La situación humana en sí es un riesgo. Para llegar a ser humano, el hombre debe «superar» el «estado de inocencia», pero, cuando lo ha hecho, se descubre a sí mismo en un estado de autocontradicción que se simboliza en la historia del Paraíso y es permanente. El hombre siempre tiene que superar las regiones salvadoras que son circunscriptas por las autoridades éticas. Se ve constreñido a entrar en las esferas de la inseguridad y la incertidumbre. Una moralidad que lo ponga a salvo sujetándolo a una autoridad incondicional es sospechosa. No tiene la valentía de asumir sobre sí la culpa y la tragedia. La verdadera moralidad está fundada en el riesgo, en «la valentía de ser», en la propia afirmación dinámica del hombre como hombre. Esa autoafirmación debe asumir en sí misma el desafío de no ser, de la muerte, la culpa y el absurdo. Tiene que arriesgarse y, a través del valor de arriesgarse a sí misma, vencerse. Los moralismos dan seguridad; la moralidad da la inseguridad del riesgo y el valor.

III. Moralismos de la ley y moralidad de la gracia

A causa de que el imperativo moral contrapone nuestro ser esencial a nuestro ser actual, se nos aparece como ley. Un ser que vive fuera de su naturaleza esencial es ley para sí mismo. Sigue su estructura natural. Pero no es esa la situación humana. El hombre es alienado de su ser esencial y, por lo tanto, el imperativo moral aparece como ley para él: ¡el moralismo es el legalismo!

La ley es ante todo «ley natural». En la tradición estoica con esta locución se aludía, no a la ley física, sino a la ley natural que constituye nuestra naturaleza esencial. Esas leyes, la física y la natural, eran la base y fundamento de todas las leyes positivas de los estados y demás grupos. También eran los fundamentos de la ley moral (nuestro problema actual). La ley moral es más apremiante que la más severa de las leyes positivas, precisamente porque está internalizada. Crea conciencia y sentimiento de culpa.

Debemos preguntarnos, pues: ¿Cuál es la fuerza que nos induce a respetar la ley? La fuerza que respalda las leyes po-

sitivas es el premio y el castigo. ¿Cuál es la fuerza que respalda la ley moral? Cabría decir: el premio del bien y el castigo de la conciencia intranquila, a menudo proyectada como premio celestial y castigo del purgatorio o el infierno. (Véase Hamlet y sus palabras sobre la conciencia, que nos hacen cobardes.) Pero la respuesta no es suficiente. No explica la insuperable resistencia que la ley suscita contra sí, a pesar de los castigos y las recompensas. La ley no impone su propio cumplimiento.

La razón de ello es obvia si se consideran las palabras de Jesús, San Pablo y Lutero, cuando dicen que la ley solo se cumple si se la observa con alegría, no con resentimiento y odio. Pero la alegría no puede imponerse. La ley nos constituye en una situación paradójica: nos ordena, es decir, se nos impone, se pone contra nosotros, pero nos ordena algo que solo puede cumplirse si *no* es contra nosotros, si nos identificamos con lo que ordena. Este es el punto clave donde el imperativo moral nos constituye ante algo que no es ya una orden, sino realidad. Solo el «buen árbol» da «buenos frutos». Solo si el ser procede como debe proceder, puede cumplirse lo que debe ser. La moralidad solo puede mantenerse por medio de lo dado, no de lo ordenado; desde el punto de vista religioso, por medio de la gracia y no de la ley. Sin la unión del hombre con su propia naturaleza esencial no es posible ningún acto moral perfecto. El legalismo lleva tanto a la autocomplacencia (he observado *todos* los mandamientos), como a la desesperación (no puedo cumplir *ningún* mandamiento). El moralismo de la ley crea fariseos o cínicos, o produce en la mayoría de la gente una indiferencia que rebaja el imperativo moral a una conducta meramente convencional. El moralismo desemboca necesariamente en la búsqueda de la gracia.

La gracia une dos elementos: la superación de la culpa y la superación de la alienación. El primero aparece en la teología como «el perdón de los pecados», o en terminología más moderna, como «aceptante aceptación de lo inaceptable». El segundo elemento aparece en teología como «regeneración» o, en la terminología más reciente, como «la entrada en el nuevo ser», que se halla en los confines entre lo que se es y lo que se debería ser. Cada religión, aunque parezca moralista, posee una doctrina de la salvación en que se combinan ambos elementos.

La psicoterapia encara idénticos problemas. Es definitivamente antimoralista. Evita los mandamientos porque sabe que

el neurótico no puede curarse con criterios y exigencias morales. La única solución es aceptarlo cuando es inaceptable, establecer comunión con él, participar en una nueva realidad. La psicoterapia habrá de ser una terapia de la gracia o no será terapia alguna. Hay asombrosas analogías entre los recientes métodos de la cura psíquica y los senderos tradicionales de la salvación personal. Pero hay también una diferencia fundamental. La psicoterapia puede liberar de una dificultad particular. La religión muestra al ya liberado un camino hacia un objetivo final y él habrá de decidir acerca del significado y la meta de su existencia. Esta diferencia es decisiva tanto para la independencia como para la cooperación de la religión y la psicoterapia.

IV. Moralismos de la justicia y moralidad del amor

El imperativo moral se expresa a sí mismo en leyes que se suponen justas. La justicia, en el pensamiento griego, es la unidad de todo el sistema de principios morales. En el Antiguo Testamento es la cualidad que hace de Dios el Señor del Universo. En el Islam la moralidad y la ley no se diferencian, y en la filosofía de Hegel la ética se considera parte de la filosofía del derecho. Cada sistema de mandamientos morales es al mismo tiempo base de un sistema de leyes. En todos los moralismos el imperativo moral propende a convertirse en principio legal. La justicia en Aristóteles está determinada por la proporcionalidad. Todos logran lo que merecen de acuerdo con mediciones cuantitativas. Este no es el punto de vista cristiano. La justicia en el Antiguo Testamento es la fidelidad de Dios en el cumplimiento de sus promesas. Y en el Nuevo Testamento es la unidad de juicio y perdón. La justificación por la gracia es la más alta forma de justicia divina. La justicia proporcional, pues, no es la solución del problema moral. La justicia no proporcional, pero sí trasformadora, posee carácter divino. En otras palabras: la justicia se cumple en el amor. Los moralismos de la justicia se trasforman en la moralidad del amor.
El amor en el sentido que aquí se le da no es una emoción, sino un principio de vida. Si el amor fuera primariamente una emoción, no hubiera dejado de discrepar de la justicia: le habría agregado a la justicia algo que no sería justicia. Pero el amor no agrega nada a la justicia, es más bien el funda-

mento, poder y meta de esta última. El amor es la vida que se separa de sí misma y procura reencontrarse consigo misma. La norma de justicia es la reunión de lo enajenado. La justicia creadora —creadora como el amor— es la unión del amor y la justicia, y el principio último de la moralidad.

De ello se sigue que hay un amor a sí mismo justo, que es el deseo de reunirse cada cual consigo mismo. Uno puede no amarse a sí mismo, pero en ese caso no solo está sin amor, sino también sin justicia, para consigo mismo y para los demás. Cada cual debe aceptarse a sí mismo de la misma manera que es aceptado a pesar de ser inaceptable. Y al hacerlo así, cada cual tiene lo que se denomina el correcto amor a sí mismo, opuesto al erróneo amor a sí mismo. Para evitar confusiones habría que reemplazar por completo la expresión «amor a sí mismo». Debería llamarse, al correcto amor a sí mismo, aceptación de sí mismo o autoaceptación;* al erróneo, egoísmo; y al natural, autoafirmación. En todos los casos la expresión «sí mismo», como tal, no posee connotaciones negativas. Es la estructura de la más desarrollada forma de la realidad, el ser más individualizado y más universal. El «sí mismo» es bueno, la autoafirmación es buena, la autoaceptación es buena, pero el egoísmo es malo porque impide la autoaceptación y la autoafirmación.

El amor es la solución al problema de los moralismos y la moralidad. Responde a la pregunta implícita en las cuatro confrontaciones de moralismo y moralidad. El amor es incondicional. No hay nada que lo pueda condicionar en virtud de un principio superior. No hay nada por encima del amor. Y el amor se condiciona a sí mismo. Entra en toda situación concreta y trabaja por la reunión de lo separado en una forma única.

El amor trasforma los moralismos de la autoridad en moralidad del riesgo. Es creativo y la creatividad implica el riesgo. El amor no destruye la autoridad fáctica sino que la libera de la autoridad de un lugar especial, de la autoridad irracional hipostasiada. El amor participa, y la participación se trasforma en autoridad.

El amor es la fuente de la gracia. El amor acepta lo que es inaceptable y rejuvenece el viejo ser para que se torne nuevo. La teología medieval casi identificó el amor y la gracia, y con razón, pues lo que hace a uno digno de gracia es el

* El término inglés *self* (sí mismo) antepuesto a ciertos sustantivos suele traducirse por «auto-»; así, *self-acceptance* es autoaceptación, *self-affirmation*, autoafirmación. (*N. del E.*)

amor. Pero la gracia es, al mismo tiempo, el amor que acepta y que perdona.

No obstante, el amor incluye la justicia. El amor sin la justicia es como un cuerpo sin esqueleto. La justicia del amor implica que ninguno de los participantes de esa relación deba aniquilarse a sí mismo. El yo de cada cual que entra en una relación de amor está seguro en su independencia. El amor incluye la justicia para los demás tanto como para sí. El amor es la solución del problema planteado entre moralismos y moralidad.

11. Una teología de la educación*

I. Los objetivos educacionales y sus relaciones mutuas

Cabe distinguir tres fines educacionales: la educación técnica, la humanística y la de iniciación. La educación liberal moderna combina elementos de educación técnica y humanística. En la Edad Media y hasta la Reforma se aunaban la educación técnica y la de iniciación. Los movimientos revolucionarios del siglo XX trataron de retornar a la combinación medieval. De las tres, la educación técnica, es decir, la educación de las habilidades especiales (como las artes y los oficios) y generales (como la lectura, la escritura y la aritmética) ha existido desde que los humanos comenzaron a enseñar a sus hijos a que usasen los utensilios con destreza. Sin embargo, siempre fue algo más que una mera educación técnica. Incluía muchos elementos del enfoque humanístico: disciplina, subordinación a las exigencias del objeto en su conocimiento y manipulación, participación en la comunidad de trabajo, acatamiento y crítica de las demandas de los expertos y de la comunidad. Todos estos elementos se refieren al fin humanístico de la educación, aunque el ideal humanístico en sí los trascienda. Puede describirse ese ideal como la aspiración al desarrollo de todas las potencialidades humanas, desde el punto de vista tanto individual como social. Fue a la vez descubrimiento y creación de los filósofos y artistas del Renacimiento, y ha determinado —sea porque se lo aceptara o porque se lo rechazase— la historia de la educación de los últimos cuatro siglos. Sus raíces no se nutren de la arrogancia humana, como a menudo afirmó la polémica teológica, sino más bien de la experiencia religiosa fundamental del antiguo Renacimiento, es decir, de

* Publicado originalmente en *The church school in our time*, Concord, N. H.: St. Paul's School Centennial Publication, 1957. Traducción de José C. Orríes e Ibars.

la presencia de lo infinito en todo lo finito. Cada ser humano, así lo concibieron, es un microcosmos, un pequeño universo en el que el vasto universo se refleja. Como un espejo del universo y su fundamento divino, el individuo es único, incomparable, infinitamente significativo, capaz de desarrollar en libertad sus capacidades. Se da por supuesto que la educación realiza sus potencialidades en forma general e individual. El propósito del proceso educativo es alcanzar la personalidad humanística en la cual estén desarrolladas tantas potencialidades como sea posible, entre ellas las habilidades técnicas y la vida religiosa.

El ideal humanístico de la educación surgió en contraste con la educación por iniciación, de la cual la cultura medieval ofrece el ejemplo más destacado, al menos para el mundo occidental. Los elementos de la educación por iniciación nunca estuvieron totalmente ausentes. La introducción del niño en el ámbito familiar, con las tradiciones, símbolos y exigencias de la familia, es la forma fundamental de la educación por iniciación. Su objetivo no es el desarrollo de las capacidades del individuo, sino la introducción en la realidad de un grupo, en la vida y el espíritu de la comunidad, de la familia, la tribu, la ciudad, la nación o la Iglesia. Tal introducción sobreviene en forma espontánea mediante la participación del individuo en la vida del grupo. Pero puede ser también efecto de cierta orientación intelectual, es decir, por medio de la interpretación de las instituciones y los símbolos del grupo en que el niño o, en general, el nuevo iniciado vive ya. La introducción precede a la interpretación, pero esta perfecciona a aquella. Uno de los mejores ejemplos lo constituye la manera como el Antiguo Testamento ordena a los padres que narren a sus hijos la historia del éxodo de Egipto cuando ellos les pregunten por el significado de la festividad en la que ya participan. La reciente exigencia de más historia de Estados Unidos en las escuelas de este país no se debe a razones humanísticas, sino al propósito de ofrecer una iniciación más intensa.

La vida y los símbolos de la nación, su pasado y sus tradiciones, serán interpretados para quienes, aunque participan ya de ellos, no son aún plenamente conscientes de lo que significan.

Es evidente que la escuela parroquial pertenece, de modo predominante, aunque no exclusivo, al modo de educación por iniciación.

Ahora bien, cabe preguntarse, ¿cómo surgieron esas tres ideas

educacionales en su relación recíproca, y cuál es su situación actual? A esta pregunta solo se podría contestar cabalmente examinando la historia completa de las ideas educacionales modernas. La reemplazaremos por un breve resumen de los acontecimientos más decisivos. Cabría decir que cada una de las tres ideas intentaron, con mayor o menor éxito, superar a las otras dos. Al principio de la Edad Moderna la educación por iniciación tenía atribuciones prácticamente ilimitadas. La realidad en la que se iniciaba a una generación tras otra era la Iglesia cristiana, o mejor, el «*Corpus Christianum*», el «cuerpo cristiano», que comprendía religión, política y cultura. El alma de aquel cuerpo, es decir, el espíritu del cristianismo medieval, estuvo presente y cumplió funciones educacionales en todos y cada uno de los niveles de la vida individual y social del hombre. Hasta la educación de las habilidades estuvo penetrada por la realidad religioso-cultural del cuerpo cristiano. Solo se utilizaron elementos de educación humanística para la interpretación de lo sustancial, sus símbolos y sus tradiciones, a fin de enseñar a los representantes y líderes de todo el cuerpo.

Cuando el ideal humanístico de la educación se rebeló contra la autoridad de la educación por iniciación, se produjo un cambio que todavía determina en gran parte nuestro destino espiritual. Al principio la educación humanística fue decididamente aristocrática. Tenían que desarrollarse todas las potencialidades humanas en el individuo prominente, miembro del antiguo feudalismo o de la alta burguesía moderna. En cuanto a los demás, el adiestramiento en las habilidades fundamentales y especializadas se hizo cada vez más urgente y se logró en parte por medio del establecimiento de escuelas públicas. El elemento de iniciación en aquellas escuelas era la introducción de los iniciados en los principios morales y las creencias de la sociedad burguesa. Las escuelas parroquiales eran vestigios de la antigua educación por iniciación, que sin embargo hubieron de adaptarse a las exigencias de una amplia educación técnica y humanística. En el siglo XIX el ideal técnico de educación dominó ampliamente sobre el ideal humanístico. El humanismo se convirtió en algo vacío, carente de contenido creativo. Las creaciones culturales pretéritas pasaron a ser, y son todavía, otros tantos medios para la educación, pero desprovistas ya de su carácter predominantemente espiritual. Se convirtieron en bienes cuya posesión distinguía a las clases altas de la sociedad como lo hacían los bienes materiales.

La finalidad técnica de la educación pasó, pues, a ser la predominante. La adaptación a las exigencias de la sociedad industrial fue el propósito más importante de la educación. La herencia cultural y las instituciones religiosas no se desecharon, pero se las subordinó a ese propósito. No obstante, la sociedad industrial se divide en unidades nacionales. Por lo tanto, la adaptación a las demandas de la sociedad industrial impuso a cada individuo la exigencia de adaptarse a un grupo nacional dentro de la sociedad industrial común. Así, pues, la futilidad de la educación humanística moderna quedó paliada por la idea nacional. La educación para la buena ciudadanía pareció combinar los tres objetivos educacionales: la iniciación en el espíritu de la nación y sus instituciones, el adiestramiento en las habilidades generales y especiales, y la mediación de los bienes culturales del pasado y el presente. Los programas de casi todas las escuelas y las proclamas de la mayor parte de las juntas de educación y congresos educacionales confirman día a día la eficacia de ese ideal. ¿Cómo puede la escuela parroquial plegarse u oponerse a su irresistible influencia?

Independientemente de cómo contestemos a esta pregunta, comencemos por reconocer que el concepto de la educación de la sociedad actual en Estados Unidos y otros países de Occidente acusa graves problemas y profundos conflictos internos. Sin duda desempeña bien el propósito de iniciar a las nuevas generaciones en las exigencias del gigantesco proceso de la producción y el consumo masivos que caracterizan la sociedad industrial en su conjunto, a pesar de las divisiones nacionales. La nueva generación asimila las habilidades generales en un alto grado de perfección, capacitándose en las habilidades especiales en parte por medio de las escuelas vocacionales, pero sobre todo por la participación en los oficios, las artes y las profesiones mismas. Además, en la mayoría de los individuos de la generación más joven, se produce una fuerte adaptación psicológica a las necesidades de la sociedad industrial. El sistema en Estados Unidos —a diferencia del de Europa— es una suerte de tolerancia que permite que la juventud exprese sus propios deseos y su agresividad sin que una disciplina severa la inhiba, pero de tal modo, pasados unos cuantos años, se produce una sorprendente adaptación a las exigencias de la sociedad contemporánea y se desvanece el espíritu revolucionario de los jóvenes. Se han convertido, casi de la noche a la mañana, en honestos ciudadanos, capaces de ocupar un lugar en nuestra

sociedad competitiva y de gozar de los bienes culturales, sobre todo si han disfrutado de una educación superior al lado de millones de otros jóvenes como ellos.

Cabría, no obstante, preguntar si la introducción en un ámbito nacional de la sociedad industrial realiza el ideal mismo que ella se propone, y si la mediación de los bienes culturales verifica el ideal de la formación humanística. Ambos interrogantes proveen respuestas negativas. El ideal de la iniciación, tal como se lo realizaba en la sociedad medieval, trascendía los límites sociales y nacionales. No estaban ausentes, pero el fin último de la educación los trascendía, aspirando a algo esencial, absoluto y universal. La introducción de la Edad Media lo era a una comunidad con símbolos que implicaban las respuestas a los interrogantes acerca de la existencia humana y el sentido de ella. Puede decirse *que aquella introducción era la iniciación en el misterio de la existencia humana.*

Aquella situación persistió aun mucho después de la Edad Media, en los países o porciones de países en que las Iglesias católica y protestante determinaban el espíritu de la educación. La escuela pública en Alemania oriental, a principios de este siglo, fue en todos sus procedimientos una institución para iniciar a la juventud en la respuesta cristiano-luterana a los interrogantes sobre la existencia. El elemento nacional, aunque poderoso, no era decisivo. En la escuela secundaria el aspecto nacional prevaleció sobre el religioso, y en las universidades ni el uno ni el otro se tomaba en consideración. En Estados Unidos la escuela pública ha dejado de dar una educación que pueda llamarse en algún sentido de iniciación al misterio de la existencia y los símbolos en que esta se manifiesta. El ideal nacional no puede reemplazar una introducción que sea de iniciación. Aquí debe plantearse el problema de la escuela de enseñanza religiosa de una determinada Iglesia.

Conviene señalar otro problema no resuelto aún de la educación contemporánea: su pretensión de que es humanística. En nuestros días la educación considera las potencialidades humanas en función del hombre, reflejo del universo y su fundamento creador. Al desaparecer el contenido religioso del humanismo, quedó la mera forma, abundante, pero vacía. Y hoy los medios de comunicación de masas imponen a todos, día y noche, esos vanos vestigios de creaciones culturales pretéritas. Pero, ¿cuál de todos esos bienes culturales nos dice lo que el poeta alemán Rilke sintió que le decía el

torso de un Apolo griego: «¡Cambia tu vida!»? Los bienes culturales se han convertido en meros accesorios, recursos para pasar un buen momento, pero en definitiva nada serio, nada a través de lo cual se apodere de nosotros el misterio del ser. El humanismo se ha convertido en algo vacío y, por tanto, también el ideal humanístico de la educación.

No es de extrañar que esa doble inanidad, la de adaptarse a las exigencias de la sociedad industrial y la de los bienes culturales sin contenido fundamental, suscite indiferencia, esceptismo, desesperación, trastornos mentales, delincuencia juvenil y hastío de la vida; ni sorprende tampoco que, como reacción ante esa vacuidad, surgieran fuerzas que trataron de establecer sistemas de vida y pensamiento que dieran sentido y seguridad espiritual e hicieran posible la educación de iniciación hacia una vida con plenitud de sentido. De ahí el resurgimiento también de la autoridad eclesiástica tanto en la Iglesia católica como en la protestante.

Recuérdese cómo la juventud europea anterior a la Segunda Guerra Mundial añoraba símbolos en los cuales pudiera ver una expresión convincente del sentido de la existencia. Deseaban ser iniciados en aquellos símbolos que exigían una entrega incondicional, aunque pronto delataron su carácter demoníaco-destructor. Los jóvenes deseaban algo *absolutamente serio*, frente al juego con los bienes culturales. Anhelaban algo por lo cual pudieran sacrificarse, así se tratase de un fin religioso-político erróneo. De aquí puede inferirse el lugar que corresponde a la escuela parroquial en la geografía espiritual de nuestro tiempo. Es un lugar en el cual está viva aún la tradición medieval de la educación introductoria (aunque se reconocen las exigencias de la educación técnica en la estructura de nuestra sociedad industrial). Pero el problema de la educación humanística está aún sin resolver en las escuelas parroquiales.

Lo que resta de este capítulo se dedicará a la consideración de este problema.

II. El elemento de iniciación y el humanístico en la escuela parroquial

En contraposición a la situación medieval, la escuela parroquial contemporánea —y las escuelas confesionales en general— depende de un pequeño sector de la vida religiosa, una

secta o un grupo confesional particular. No representa el espíritu de nuestra sociedad en su conjunto. No es una expresión de su contenido, de su alma. Por lo tanto, su vida, como la de un seminario teológico, puede caer en un estado de aislamiento, de concentración en sí misma, en su tradición y sus símbolos. La introducción en esos símbolos y tradiciones sería idealmente una introducción con carácter de iniciación, aunque sobre una base muy reducida, y por lo tanto no lo bastante fuerte para constituir un centro personal que pueda irradiar sobre todos los sectores de la vida contemporánea. Hay otro problema: el alumno a quien se inicia en la realidad y los símbolos de una secta o confesión particular a través de la comunidad de la escuela (que casi siempre es continuación de la comunidad familiar) normalmente llega a un punto en el cual duda, se aleja de la realidad y los símbolos en que se lo había iniciado y hasta llega a atacarlos. Al vivir en un mundo apenas alcanzado por las tradiciones recibidas, se convierte por necesidad en un escéptico, desde el punto de vista tanto religioso como cultural. Y si el poder invisible del espíritu de su escuela fue muy intenso, su reacción contra él será también muy intensa. ¿Hay modo alguno de sortear esos peligros de la escuela parroquial?
A fin de responder a este interrogante, consideraremos la relación existente entre el ideal de la educación de iniciación que sustenta la vida de la escuela parroquial y el ideal de educación humanística, que solo hasta cierto punto se realiza en ella. El sentido de la educación humanística es el desarrollo de las potencialidades, no la introducción en una serie de símbolos teóricos y prácticos. Esta exigencia parece crear un conflicto insoluble. Pero hay una solución, y son precisamente los conflictos internos mismos de la escuela parroquial los que señalan la solución del conflicto entre la educación de iniciación y la humanística.
La introducción religiosa enfrenta dos dificultades principales: una es que debe responder a interrogantes que el niño nunca se ha formulado. Al hablar de Dios, de Cristo y de la Iglesia, o del pecado y la salvación y del Reino de Dios, la educación religiosa se vale de un material inasimilable para quienes no se han formulado las preguntas a que estas palabras responden. Tales palabras son como piedras que se les arrojaran, y de las cuales tarde o temprano tuvieran que apartarse. Cada educador religioso debe tratar de descubrir los interrogantes existencialmente significativos que se plantean en las mentes y corazones de sus alumnos. Tiene

que conseguir que el alumno adquiera conciencia de los interrogantes que ya posee.

Después podrá explicársele que los símbolos tradicionales del mito y el culto se concibieron originariamente como respuestas a los problemas implícitos en la existencia misma del hombre. La correlación entre interrogante y respuesta da sentido a las respuestas y hace accesible a la mente del alumno los símbolos en que la educación religiosa lo ha iniciado. Pero el espíritu humanístico actúa allí donde las preguntas se formulan o suscitan y las respuestas se interpretan a la luz del problema. El humanismo parte del interrogante más radical, el problema del ser: del ser en sentido general y de mi propio ser en particular. El interrogante humanístico es radical, apunta a las raíces y no acepta nada como incuestionable.

A menudo se ha pensado que esa actitud se opone a la fe religiosa, que se ha descrito como una certeza incuestionable en la que todo interrogante encuentra oportuna respuesta. En realidad, hay interpretaciones de la fe que hacen de ella un castillo rodeado por muros de autoridad impenetrables a la duda. Pero no es este ciertamente el concepto bíblico o protestante de la fe. En todo acto de fe hay riesgo, y la valentía de encarar ese riesgo y la duda inevitable es lo que distingue la fe de la evidencia matemática o empírica. La fe y el interrogante fundamental del que parte el humanismo no se contradicen si la fe se considera como un todo en el que entra también la duda acerca de sí misma. La escuela parroquial, en su tarea de iniciar a los alumnos en los símbolos y las realidades de la vida cristiana, tiene que permanecer consciente de que el cristianismo aceptó el principio humanístico al identificar a Jesús el Cristo con el Logos universal, es decir, con la estructura creadora de todo lo que existe. El cristianismo comprende el humanismo y el problema básico de la verdad, que es el principio fundamental del humanismo. La educación de iniciación impartida por la escuela parroquial puede y debe incluir el principio de la educación humanística, es decir, la correlación entre interrogante y respuesta, el radicalismo del interrogante, el descubrimiento de todas las posibilidades humanas y la facilitación de oportunidades para que el alumno pueda desarrollarse con libertad.

El segundo problema de la escuela parroquial, que permite dar respuesta al problema de la relación entre el objetivo de iniciación y la finalidad humanística de la educación, se

funda en el carácter simbólico del lenguaje religioso y la forma mítica de todas las proposiciones religiosas. El gran arte del educador religioso consiste en trasformar el literalismo primitivo acerca de los símbolos religiosos en una interpretación conceptual de ellos sin destruir su poder. Muchos desesperan de lograrlo. Se niegan a ayudar al alumno en esa trasformación necesaria o se resisten a darle los símbolos tradicionales antes de que sea capaz de interpretarlos conceptualmente. Ambos procedimientos son erróneos. Si no se inculcan los símbolos religiosos en las mentes receptivas de los niños, solo experimentarán el sentido real de los símbolos religiosos en el raro caso de una conversión tardía. No debería permitirse ningún espacio religiosamente vacío en los niños hasta que puedan entender plenamente el significado de los símbolos. Nadie puede decir con exactitud cuánto o cuán poco traslada el niño a su inconsciente de un acto ritual, aunque no entienda prácticamente nada de él. Es ahí donde la escuela parroquial y su criterio de iniciación en la educación religiosa tienen una función decisiva. Hace accesible a los estratos subconscientes del niño el supremo misterio del ser.

Pero se perdería esta ventaja de la escuela parroquial si el fin del proceso educativo fuera la mera recepción primitiva de los símbolos religiosos. Eso nunca debe intentarse. Ya que el problema humanístico se hace sentir muy pronto. Mientras el alumno viva en un inocente ensueño acerca de los interrogantes críticos, no se lo debe despertar. Pero nuestro tiempo no es favorable a una larga preservación de esa inocencia. Y si el niño se formula los primeros interrogantes críticos deben dársele las primeras respuestas sensatas. Más adelante se tornarán más críticas las preguntas, y las respuestas habrán de ser más decisivas y fundamentales.

La gran tarea de la educación religiosa es la conquista del literalismo sin que se pierdan los símbolos. Introduce el elemento humanístico en la escuela parroquial y permite al alumno permanecer en la unidad de la Iglesia como una personalidad madura, crítica, y no obstante determinada por la fe. Si la escuela parroquial es lo bastante fuerte para introducir este principio humanístico en su propia vida, no solo mantendrá un lugar restringido en la situación cultural presente, sino que llegará a ser cada vez más importante en nuestro tiempo, en el que se advierte un innegable y pujante despertar del interés religioso.

El problema de la escuela parroquial trasciende el de un

objetivo educacional particular. Es el problema de la relación entre el cristianismo y la cultura, en general, y el cristianismo y la educación, en particular. El problema es infinito, y cada generación debe solucionarlo de nuevo. Dentro de este marco la escuela parroquial es como un pequeño laboratorio en el que pueden estudiarse los vastos interrogantes de la Iglesia y el mundo y llegar a una solución preliminar, la cual puede trasformarse en una inestimable contribución a la solución del problema más amplio.

12. La religión en las sociedades de Estados Unidos y Rusia*

Todo análisis de la función que cumple la religión en una sociedad debe abarcar tanto la religión oficial (vale decir, la religión en el sentido estricto de la palabra) como la religión del corazón (vale decir, la religión en el sentido amplio de la palabra), en una inseparable interdependencia. De lo anterior se desprenden ciertas apreciaciones importantes. En primer lugar, el concepto más amplio de religión no es análogo a un repliegue a la religiosidad subjetiva, a la emoción carente de contenido y a la moralidad carente de devoción. Al igual que el concepto más estricto, incluye a la vez la religión organizada y la religión del corazón.

En otro lugar de esta obra hemos dicho que la religión, en el sentido amplio, es el estado del sujeto que tiene una preocupación última. Esa preocupación última asume realidad en el individuo; asimismo, está incorporada a las instituciones de una sociedad y se materializa en las acciones de los grupos sociales. Las divinidades pueden servir de símbolos de una preocupación última, pero no son los únicos símbolos posibles. Los primeros cristianos fueron acusados de ateos por haber eliminado el panteón de los dioses paganos en aras del fundamento de todo ser. Su Dios no era *un* ser, sino el poder de ser que da el Ser a todo ser. Para el teísmo pagano, esta idea de Dios era demasiado radical, y lo sigue siendo para ciertos tipos de teísmo que se inculcan, con las doctrinas y sermones cotidianos, en muchos templos cristianos. Sin embargo, es fiel a la idea de que Dios simboliza aquello que constituye nuestra preocupación última.

Durante dos siglos, los hombres han asistido a la desintegración de los símbolos de la preocupación última en sus respectivas tradiciones religiosas, o bien han sufrido la modificación de su preocupación última sin poder expresar con símbolos apropiados la nueva experiencia. Pero en la vida

* Publicado originalmente en *The contemporary scene*, Nueva York: The Metropolitan Museum of Art, 1954. Traducción de Leandro Wolfson.

espiritual, como en la naturaleza, el vacío no existe. Una preocupación última debe expresarse por la vía social. No puede excluir ninguna esfera de la existencia humana. Deliberadamente o no, se expresa en la creación cultural fundamental, el lenguaje humano, y a partir de él impregna toda la vida de una sociedad.

Los hombres que sufrieron la caducidad de sus tradiciones religiosas hablaban un lenguaje secular. La alternativa que se les ofrecía no era otra religión, como en el período de Diocleciano, sino la ciencia, el Estado, el arte y las formas de vida seculares, tal como aparecieron con el Renacimiento. Si se adopta el concepto estricto de religión, el lenguaje secular se opone al lenguaje religioso; si se adopta el concepto más amplio, aquel esconde y expresa a la vez una preocupación religiosa. Y debemos emplear un lenguaje secular si queremos referirnos, a mediados del siglo xx, a la religión en dos sociedades de nuestra época.

La Iglesia y el Estado en Rusia y Estados Unidos

Antes de examinar este aspecto, más complicado, del asunto, comparemos la situación en que se halla la Iglesia en una sociedad totalitaria, Rusia, y en otra democrática, Estados Unidos. Puesto que carecemos de información suficiente acerca de la situación de la Iglesia de Oriente, apenas podemos ofrecer algunas sugerencias. De acuerdo con los datos suministrados por el Consejo Mundial de las Iglesias, por ejemplo, la actividad religiosa de la Iglesia Ortodoxa Rusa no ha desaparecido en absoluto, aunque está muy limitada en sus alcances e influencia. La Iglesia tiene prohibido brindar enseñanza, realizar debates públicos o efectuar cualquier tipo de propaganda. El número de templos fue drásticamente reducido. Pero no se sufren persecuciones, como ocurrió en ciertas etapas de la historia soviética. Las autoridades políticas actuales no están interesadas en difundir ese ateísmo religioso que atacó a la Iglesia Ortodoxa Oriental en Rusia con el mismo fanatismo que acostumbraban emplear las diversas Iglesias antagónicas en sus luchas mutuas. Por el contrario, les interesa apelar a la Iglesia como un modo de satisfacer necesidades psicológicas que de otra manera resultarían peligrosas para la estructura política. Se ha criticado al clero ortodoxo por aceptar este papel. Y es indudable que en una

situación como la que atraviesa hoy la Iglesia Oriental, las debilidades humanas salen a relucir del mismo modo que en la época de las persecuciones a la antigua Iglesia. Pero esa no es toda la verdad.

Hay en el cristianismo oriental una tradición llamada cesaropapismo, consistente en otorgar al emperador o rey la máxima autoridad eclesiástica. Se considera al gobernante el Cristo de su pueblo. Así la sepultura de Constantino estaba rodeada simbólicamente de las tumbas de los doce apóstoles. El zar, en su carácter de protector del Sínodo Sagrado, era el jefe de la Iglesia. Para demostrar que las dos sociedades que aquí comparamos tienen ciertos puntos comunes, mencionemos que las Iglesias de la Reforma luterana ungieron al príncipe de cada territorio como *summus episcopus*, obispo supremo de sus dominios. Asimismo, en Inglaterra, ya en el siglo XII el personaje conocido como «el Anónimo de York» procuró identificar al rey con el Cristo de su pueblo, oponiéndose a que el papa tuviera autoridad sobre el clero inglés.

Todo esto reviste importancia para comprender la situación actual de la Iglesia Ortodoxa Rusa. El hecho de que los gobernantes terrenales gobiernen también la Iglesia, no es nuevo en su tradición, aunque no alcanza la significación que tuvo en el Oeste. La Iglesia Oriental es una Iglesia de misticismo sacramental; carece de ideales sociales y políticos. Los puntos de posible conflicto son limitados. A ningún zar le habría resultado sencillo modificar aunque solo fuera una letra de la tradición litúrgica, pero si un obispo hubiese apelado a la doctrina cristiana para criticar la estructura social y política del Estado, el zar lo hubiera eliminado al instante. La actitud de las autoridades soviéticas no parece ser muy distinta, salvo que los dirigentes rusos no aceptarían que se los honrara con el título de protectores del Santo Sínodo.

En Estados Unidos aceptamos la separación de la Iglesia y el Estado, fruto final de la batalla entablada por los evangelistas disidentes de la Reforma contra las Iglesias romana y protestante. Estamos orgullosos de esta herencia, y toda vez que se enumeran las libertades de que gozamos, se incluye en la lista la libertad religiosa. En los últimos tiempos, se han planteado algunas cuestiones en torno del significado de esta separación. Muchos piensan que se llevaron las cosas demasiado lejos. Esta duda ha surgido en la esfera de la educación. Se piensa que la enseñanza laica de la mayoría de nuestras escuelas no es neutral sino parcial y se inclina por

una «religión antirreligiosa». No obstante, si el Estado brindara apoyo a una «religión religiosa» en la enseñanza, aun cuando lo hiciera en forma muy limitada, ¿no se estaría acaso poniendo término a la separación entre Iglesia y Estado? No cabe sorprenderse de que el problema sea análogo en las dos sociedades que consideramos, pues se trata de un problema presente en toda sociedad. ¿Quién debe educar? O bien, más exactamente, ¿quién educa a los educadores?
Mientras el consenso, esa notable característica anglosajona, predominó en la vida religiosa norteamericana, el problema no fue muy apremiante. Los inconformistas del viejo continente establecieron, al llegar a este país, primero merced a medidas violentas y luego recurriendo a la tolerancia, un nuevo consenso. Este sigue teniendo vigencia, como probablemente pueda apreciar la persona recién llegada mejor que los nativos. Por otra parte, venciendo obstáculos casi insuperables, trata de alcanzar universalidad, y es la fuerza impulsora de la cooperación ecuménica, no solo entre las sectas norteamericanas, sino entre todos los credos, los de la ortodoxia oriental inclusive.
Pero en la sociedad democrática de Estados Unidos el protestantismo organizado significa algo más: en contraste con la autolimitación mística y sacramental de la ortodoxia oriental, constituye una fuerza social del más alto nivel. Ella influye, a través de los procesos democráticos, sobre las decisiones políticas, los ideales sociales, el estilo de vida, las medidas adoptadas en el plano internacional. Y lo mismo cabe afirmar de la Iglesia Católica Romana, que por ser la Iglesia de mayor magnitud en todo el país y por constituir un grupo autoritario firmemente organizado, goza de mayor poder que cualquiera de las sectas protestantes y, en algunos aspectos, que todos los protestantes juntos. Este poder se vuelve posible por el principio de tolerancia, y una de las paradojas del protestantismo norteamericano es que debe mostrarse tolerante con aquellos que, por su propia naturaleza, suprimirán la tolerancia cuando los procesos tolerantes de la democracia los lleven al poder.

El marxismo, la religión y la sociedad oriental

Debemos abordar ahora el análisis de los poderes religiosos ocultos de Oriente y Occidente. ¿Cómo fue posible que el

marxismo dominara en su mayor parte el sector oriental del mundo cristiano, y cómo pudo ocurrir que se trasformara en el stalinismo unas décadas después de su victoria? Frente a esta pregunta cabe ofrecer varias respuestas, ninguna de las cuales excluye a las restantes. A nosotros concierne penetrar en estos misteriosos e importantísimos fenómenos desde el punto de vista de la religión en el sentido amplio, o sea, el estado de quien tiene una preocupación última.

El cristianismo oriental se convirtió muy pronto en una religión mística y sacramental. Representa el único tipo de religión que aparece por doquier en la historia, que pone el acento en la presencia de lo Santo, en la unión sacramental y mística con lo Divino, en la intuición de lo Divino manifestado en todas partes como la profundidad espiritual de todas las cosas de la naturaleza y de la historia. Es una religión de belleza visual, de perfección litúrgica, de especulación teológica, de elevación mística, no una religión de acción política y social trasformadora. Trasciende el estado dado de cosas sin procurar modificarlo.

Pero lo Sagrado no es sólo lo que es, sino también lo que debe ser, lo que exige, antes que nada, justicia. En consecuencia, si una religión hace caso omiso de sus efectos sociales y políticos, se produce una reacción de aquello que ha sido omitido, y que puede vencer y aun destruir al sistema sacramental en su conjunto. Tal es lo que ocurrió cuando la invasión islámica avasalló grandes territorios del Imperio Bizantino, en especial aquellos en los que el sacramentalismo había degenerado en superstición mágica, como Egipto, por ejemplo. Si se los compara con este tipo de cristianismo deteriorado, el puritanismo y legalismo islámicos eran superiores. La organización y educación de las sociedades, a menudo en el nivel más bajo de cultura, constituían su preocupación fundamental.

Ciertos emperadores bizantinos intentaron salvar su imperio de la acometida islámica purificando el culto cristiano del uso supersticioso de imágenes de Cristo y los santos —los iconos, según se los llama—. Estos intentos no consiguieron poner a salvo al imperio del radicalismo y fanatismo islámicos ni prevalecer en la Iglesia contra los tradicionalistas. El cristianismo ruso no sufrió su influencia. Se convirtió en una religión asocial, sacramental y mística, y siglos más tarde tuvo el mismo destino que las demás Iglesias de Oriente. Fue conquistada por otro movimiento social de índole puritana y fe fanática, el marxismo.

En el marco de este capítulo, cuando hablamos de marxismo no nos referimos al stalinismo, ni al leninismo, ni al marxismo posterior a Marx, sino a los impulsos genuinos que impregnan el pensamiento y la conducta del propio Marx. Entendido de esta forma, el marxismo es un movimiento de justicia social contra un sistema conservador de jerarquías políticas y eclesiásticas cuyos estratos superiores eran semejantes y actuaban de consuno en todos los planos. Como los emperadores iconoclastas de Bizancio, el zar trató de conjurar la amenaza, en parte mediante la supresión de los enemigos potenciales y en parte mediante reformas sociales. Pero ya era demasiado tarde. Tras el impacto del radicalismo comunista, el sistema se desplomó. Fue conquistado, no por un sistema irreligioso, sino por una religión de justicia social expresada en términos seculares, que procedía de su propio seno. Era el tipo de preocupación última para la cual la justicia es la medida de la verdad, como lo había sido para los profetas, para Jesús, para Mahoma, para ciertas sectas radicales de la Reforma en el continente europeo e Inglaterra, para los revolucionarios burgueses del siglo XVIII, para los fundadores de Estados Unidos, para los socialistas premarxistas y para el propio Marx.

Sin estos antecedentes, el significado de la Revolución Rusa se vuelve incomprensible. Por decisivas que hayan sido las circunstancias reales —el grado inimaginable de injusticia social, la crisis posterior a la Primera Guerra Mundial, el atraso económico y técnico—, hay algo que ninguno de estos factores explica: la preocupación infinita de quienes, con enormes padecimientos, prepararon la revolución y la llevaron a la práctica. En términos del concepto amplio de religión, debería decirse que una preocupación última acerca de la consagración de la realidad fue dominada por una preocupación última acerca de la trasformación de la realidad. En términos más técnicos, el afán escatológico por apresurar la llegada del reino de Dios —recubierto por un manto laico y ateo— dominó a la unión sacramental con el Dios omnipresente.

Pero es probable que ninguno de los aspectos de la cuestión baste por sí solo. Es imposible vivir únicamente en un «deber ser». Toda revolución devora a sus hijos y se devora a sí misma. Para mantener los resultados alcanzados, debe volverse conservadora. Es menester implantar, actualizar y defender ideas, ritos e instituciones sacramentales o cuasi-sacramentales. Aparecen nuevas jerarquías y reviven las tradicio-

nes, en especial las nacionales. Se consagra a determinadas personas, palabras e instituciones, que se convierten en símbolos de la preocupación última que impregna a la sociedad entera. Pero en esta etapa de desarrollo no tiene lugar una mera restauración del pasado. Se conservan muchos elementos del período revolucionario; el impulso mesiánico sobrevive y se lo dirige hacia el resto del mundo. Crea una amenaza permanente para las otras naciones y les exige replicar a esa amenaza. Vuelven a esgrimirse las ideas de justicia social con las que se ganó el combate contra el sistema sacramental, aunque la situación original haya cambiado. Dentro y fuera del sistema, se trasforman en lemas y en instrumentos de propaganda. La actitud y el lenguaje seculares han permanecido iguales, pero se han combinado de cierta manera peculiar con un fuerte misticismo nacional.

En la actualidad se rechazan las implicaciones cosmopolitas del racionalismo marxista. Es patente su similitud con las ideas de los eslavófilos del siglo XIX. Así como estos creían que Occidente debía ser salvado de caer en la desintegración gracias a la sustancia espiritual conservada en el cristianismo oriental, el bizantinismo ruso actual combina un menosprecio total por las culturas autónomas de Occidente con la creencia en su propio poder de salvación. Pero al contrario de los eslavófilos, este sentimiento se expresa en una terminología tomada de los movimientos filosóficos autónomos de Occidente.

Más aún: este bizantinismo ruso apela a los métodos más refinados de control técnico de la naturaleza y de la sociedad con el fin de mantener e incrementar su poder. Emplea el terror de una manera que, sin el triunfo de la razón técnica en la cultura occidental, jamás habría sido posible. Al mismo tiempo, moviliza fuera de Rusia grandes masas de individuos con su escatología revolucionaria, y contiene a las masas rusas en parte por medio del terror, en parte por un neobizantinismo místico nativo. Parecería que para comprender las paradojas de la Rusia totalitaria es indispensable proceder al análisis religioso de la situación del país. Por lo demás, a veces se justifica cerrar los ojos a la propaganda y penetrar con la mirada en los niveles más profundos de una realidad histórica como la de la sociedad comunista.

El marxismo, la religión y la sociedad occidental

El mismo método debe aplicarse para analizar nuestra propia sociedad. Así como en el caso de Rusia, debemos olvidar por un momento, en aras de esta indagación, la propaganda que se hace contra ese país, también debemos olvidar en el caso de Estados Unidos la propaganda en su favor. Esto no modifica el hecho de que este análisis sea en sí mismo producto del pensamiento autónomo occidental, del método científico y de la tolerancia liberal. Pero percatarse de ello no implica abstenerse de someter a un examen crítico nuestra existencia, a la luz del concepto amplio de religión.

Ya hemos aludido al consenso en la sociedad anglosajona. En los Estados Unidos de hoy, ese consenso consiste en una mezcla del espíritu del protestantismo con el humanismo científico. La Iglesia Católica, a despecho de su poder político, no ha ejercido una influencia profunda sobre la índole de esa conformidad. Si se analiza la conformidad norteamericana, se puede ver que tiene sus raíces en ciertos rasgos comunes del cristianismo occidental primitivo y del posterior, a saber: el énfasis en la personalidad y la historia, y el consecuente interés religioso por la ética social y la política. Hemos visto que esta tradición dio origen a formas que en su variedad marxista terminaron por conquistar la fracción oriental del cristianismo. El marxismo surgió en Occidente, pero no pudo conquistarlo. Ello se debió a que los movimientos sectarios de la Edad Media y la Reforma, así como la revolución burguesa de los siglos XVIII y XIX, habían materializado muchos de los elementos del programa que llegó a Oriente como un nuevo mensaje salvador.

El problema de la sociedad occidental —visto a la luz de la religión como estado de preocupación última— no es el comunismo, sino el quebrantamiento de su consenso democrático y una posible reacción autoritaria frente a él. Esto puede mostrarse tanto con respecto a su componente protestante cuanto a su componente humanístico. La autonomía religiosa implícita en el principio protestante y la autonomía cultural implícita en el principio humanístico sufren la constante amenaza de la autoenajenación de la naturaleza humana. Tal el gran tema de los existencialistas. Plantean un interrogante e insisten en que se lo plantee en profundidad: el antiguo interrogante religioso acerca de la condición humana, de la finitud y autoenajenación del hombre, de su angustia y desesperanza. Se rebelan contra la creciente trasformación

del hombre en una cosa, en un engranaje dentro del sistema universal de producción y consumo organizados. Reaccionan contra la educación para la adaptación, que intenta vaciar a todos en el mismo molde exponiéndolos día y noche a medios de comunicación centralmente dirigidos. Representan una preocupación religiosa de carácter último, bien que expresada en términos antirreligiosos, ateos, con frecuencia escépticos y desesperanzados; ven la verdad sobre la condición humana en el universo en su conjunto y en cada situación particular.

Este interrogante, en su forma radical, ya no puede ser silenciado en el mundo occidental. De la respuesta que se dé a él depende el destino espiritual de Occidente, y en buena medida su destino político. ¿Habrá alguna manera de evitar una reacción totalitaria contra la desintegración, de la cual el interrogante existencialista es a la vez un síntoma y un posible remedio? Suprimir el interrogante no es modo de salir del paso; menos aún lo es abrazar la solución de Oriente. Pero la propia índole de lo Santo indica cuál es la salida, con sus dos aspectos: la santidad de lo que debe ser, lo sacramental y lo personal, lo místico; y el aspecto social, el misterio y la racionalidad del ser. ¿Podremos volver a unir estos elementos en una síntesis creativa, que incorpore a las formas personales y sociales de Occidente la sustancia espiritual de Oriente? He ahí, para nosotros, la cuestión.

13. Evaluación de Martin Buber: el pensamiento protestante y el pensamiento judío*

El objetivo de este capítulo no es evaluar la obra de Buber —otras personas más competentes para esta tarea lo han hecho ya y lo harán en el futuro—, sino mostrar que han aportado y pueden aportar su mensaje religioso y sus ideas teológicas a la teología protestante. Tengo la convicción de que ese aporte ha sido muy grande. Desde luego, esta convicción se funda en mi propio punto de vista teológico y en la influencia directa —y, más aún, indirecta— ejercida por Martin Buber sobre mi pensamiento. Por consiguiente, no puedo hablar en nombre de la teología protestante como tal, sino sólo de mi propia comprensión de ella.

Pero sé que, en lo que atañe a los argumentos que aquí expongo, muchos teólogos y laicos cristianos concordarán conmigo y compartirán mi valoración de la importancia de Buber para el protestantismo.

Esta importancia se aprecia, a mi entender, en tres direcciones: la interpretación existencial de la religión profética por parte de Buber, su redescubrimiento del misticismo como elemento de la religión profética, y su comprensión del vínculo entre religión profética y cultura, en especial en los campos social y político. Tampoco aquí quiero ofrecer, en cada caso, un informe acerca de la posición de Buber en su conjunto, o acerca de su evolución, sino describir la situación teológica protestante en la medida en que se mostró receptiva a sus ideas centrales.

I

Mi primer argumento fue, en la evolución de Buber, el más tardío. Está expuesto de manera sistemática en su obra *Yo y*

* Publicado originalmente en *Commentary*, vol. 5, nº 6, junio de 1948. Traducción de Leandro Wolfson.

Tú, importantísima filosofía de la religión que tuvo gran influencia —si es que puede hablarse en estos términos de un opúsculo que es un manifiesto religioso en igual medida, si no más, que un análisis cognitivo—.
Cabe denominar «existencial» a la interpretación buberiana de la religión. Una interpretación de la religión es existencial si destaca el carácter bilateral de toda experiencia religiosa genuina: la involucración del hombre entero en la situación religiosa y la imposibilidad de que Dios quede fuera de ella. La función que cumple la frase «y Tú» es expresar en forma radical y concreta esta particularidad de la experiencia religiosa.
Buber distingue la relación «Yo-Tú» de la relación «Yo-Ello» (*I-It*), distinción que lleva implícita el problema fundamental del existencialismo: cómo ser o llegar a ser un «Yo» y no un «Ello», cómo ser o llegar ser una persona y no una cosa, cómo ser o llegar a ser libre y no determinado. Mucho antes de que surgiera el moderno pensamiento existencial, Buber se había planteado y había respondido a estos interrogantes sobre la base y en virtud de la religión profética: la única manera de convertirse en un «Yo» es encontrar un «Tú» y aceptarlo como tal, y la única manera de encontrar y aceptar un «Tú» es encontrar y aceptar el «Tú eterno» en el «Tú» finito.
Pero esta relación sufre el trágico destino de ser trasformada de continuo en una relación «Yo-Ello». El «Tú» se convierte en una cosa, ubicada por nosotros en el tiempo y en el espacio y sometida a la ley de causalidad. La relación en la que ambas partes están inmersas por entero se ha convertido en una relación a distancia; Dios, como el hombre, y este como el árbol, se vuelven cosas, objetos, y el «Yo» se trasforma en un sujeto que los observa sin entrar en una relación cabal con ellos. Sólo está comprometida una parte del propio ser, el interés cognitivo o práctico. Nuestro «melancólico sino» es que esto sucede eternamente, que ha sucedido desde los comienzos de la historia humana y que continuará sucediendo en tanto el hombre tenga vida consciente.
Estas ideas de un existencialismo religioso —menos originales y vigorosas que las de Kierkegaard, quizá, pero también menos paradójicas y forzadas— conmovieron profundamente a los teólogos protestantes. Pero el peso de las tradiciones ortodoxa y liberal en el protestantismo era demasiado grande como para admitir la influencia de las ideas de Buber en el grado que merecen.

Desde el auge del deísmo, la teología protestante liberal trató de actuar como mediadora entre el mundo tal cual lo interpretara la ciencia moderna y la idea bíblica de Dios. Esta es por supuesto, la tarea de la teología, y Kierkegaard y Buber son teólogos mediadores en la misma medida que Ritschl y Rauschenbusch. Pero el problema es: ¿de qué manera se hará esa mediación? Y frente a esta pregunta la respuesta debe ser la siguiente: el protestantismo liberal adaptó el Dios de la Biblia al «mundo del Ello» de la moderna civilización técnica. Este «mundo del Ello», este reino de la objetividad aislada, de las meras cosas, abarca tanto a la naturaleza cuanto al hombre, y a este en su carácter individual y social. Según la clásica concepción newtoniana, la naturaleza es un conjunto de cuerpos completamente determinados, que se mueven de acuerdo con leyes cuantitativamente mensurables. En esa concepción es imposible que se dé una relación «Yo-Tú» con un objeto de la naturaleza, ya que el hombre controla esta última para sus propios fines. Dios se convierte en un «concepto límite», lo que equivale a decir que se lo desplaza a los límites absolutos de la naturaleza, de modo que no pueda interferir en ella. La psicología y la sociología científicas aplicaron progresivamente esos mismos principios al hombre y la sociedad. El individuo quedó sometido a la gran maquinaria de producción y consumo, y se trasformó él mismo en una máquina sujeta a la ley del estímulo-respuesta. La relación «Yo-Tú» se trasfirió a la emoción y a los sentimientos subjetivos.

El protestantismo liberal vio los peligros que entrañaba esta situación para la religión y la cultura, pero fue incapaz de hacerles frente. La apologética protestante intentó demostrar que, dentro de la totalidad de las cosas, hay lugar para un ser divino, y que a él deben atribuírsele la personalidad y la interrelación activa con el mundo. La «teología empírica» procuró probar que es posible acercarse a este ser con los métodos generales de la investigación científica. Se supuso que las investigaciones históricas echaban los cimientos de la fe; la religión habría de elevar la personalidad moral por encima de la naturaleza que habita en nosotros y en torno de nosotros. Se creyó ver el sentido de la historia en la progresiva implantación de una sociedad en que gobernaran la paz y la justicia. Sin embargo, todas estas ideas pertenecen, para decirlo con las palabras de Buber, al dominio de la relación «Yo-Ello». Intentan trascender el «mundo del Ello» pero no lo consiguen, a causa de que lo han aceptado desde el comienzo.

No rompen con los presupuestos últimos de la moderna concepción del mundo determinada por el Ello, y en consecuencia están incapacitadas para interpretar en forma convincente la relación entre lo divino y lo humano. La filosofía existencial del «Yo-Tú» expuesta por Buber toca los aspectos más profundos de la cuestión y puede ser de gran ayuda para que la victoria lograda por el «Ello» sobre el «Tú» y el «Yo» en la civilización actual se revierta.
Esa ayuda no provendrá de la antigua o nueva ortodoxia. Es fácil recurrir a las protestas de Kierkegaard y los demás existencialistas contra la actitud actual de someterse a la determinación del Ello, haciéndolo en nombre de una reacción religiosa y cultural. También Buber puede ser utilizado de ese modo, y de hecho lo ha sido. Pero él trata de mostrar permanentemente que la ortodoxia (o el tradicionalismo litúrgico) hace lo mismo, en última instancia, que la teología liberal: trasforma la relación «Yo-Tú» en una relación «Yo-Ello». Cuando el «Tú eterno» puede ser manipulado, ya sea por métodos racionales o irracionales, ya sea por principios morales, por dogmas o por cultos, el «Tú» divino se convierte en «Ello» y pierde su carácter divino.
La filosofía del «Yo-Tú» de Martin Buber, al poner en tela de juicio la teología ortodoxa y la liberal, apunta a un camino que va más lejos que las alternativas que estas nos proponen.

II

Buber sufrió una profunda influencia de las tradiciones místicas internas y externas al judaísmo, y contribuyó asimismo de diversas maneras a la interpretación de las ideas y movimientos místicos. Su descubrimiento de la importancia del auténtico jasidismo cumplió un papel decisivo en su evolución y tuvo mucha gravitación en el clima religioso y teológico predominante en el primer cuarto de siglo.
El catolicismo fue capaz, por su misma índole, de incorporar la tradición mística y así lo hizo desde los primeros tiempos hasta la fecha; en cambio el protestantismo, al igual que el judaísmo, mantiene una relación de suyo ambigua con el misticismo. Ambas doctrinas pertenecen al tipo de religión profética y personalista, y ambas debieron luchar, a lo largo de toda su historia, contra la magia, el sacramentalismo y el éxta-

sis despersonalizador. Por otra parte, no hay ninguna religión, entre las actualmente vigentes, que no incluya en sus reflexiones o en su práctica el principio del misticismo, la presencia inmediata de lo divino y la forma de unirse a él. En la literatura profética y en las enseñanzas del judaísmo ortodoxo abundan las experiencias extáticas y visionarias. El protestantismo ortodoxo conocía la doctrina de la «unión mística» (*unio mystica*) y generó en su seno, desde el comienzo, movimientos pietistas. El hecho de que pasara a primer plano el elemento doctrinario, ético o místico no era una cuestión de principios religiosos sino una consecuencia de las condiciones históricas o individuales.

Pero la historia no acaba allí. Tanto en el judaísmo como en el protestantismo se desarrollaron formas de misticismo que, a juicio de los representantes de sus teologías ortodoxas y liberales, sobrepasaban los límites de lo posible sobre la base del profetismo.

En el trascurso del siglo XIX, surgió dentro del protestantismo un sentimiento antimístico particularmente vigoroso, vinculado a su capitulación ante la moderna cosmovisión centrada en el Yo. La escuela de teología protestante de Kant y Ritschl, que alcanzó supremacía en Europa y Estados Unidos en la segunda mitad del siglo XIX, consideraba al misticismo el supremo enemigo del auténtico protestantismo. Se pensaba que el pietismo era un residuo católico, que la «unión mística» era ajena al protestantismo; incluso se intentó expurgar a la metafísica de los elementos místicos implícitos en ella. El mensaje cristiano se ponderó de acuerdo con las normas morales y se lo adaptó a las exigencias propias del control racional y desapasionado de la naturaleza y de la organización concomitante de la sociedad.

Los llamados líderes neoortodoxos de la teología protestante actual han hecho suyo este prejuicio antimístico, al contrario de lo que sucedió con muchos otros elementos de la teología liberal. Pero el misticismo tuvo también defensores en el protestantismo del siglo XX; el redescubrimiento de la idea de lo Santo por Rudolph Otto, la influencia del cristianismo ortodoxo oriental a través de Dostoievski y de los refugiados rusos con posterioridad a la Primera Guerra Mundial, el profundo interés que despertaron los grandes místicos de Oriente y Occidente, los movimientos litúrgicos, la nueva interpretación de los sacramentos y símbolos, el auge del pensamiento metafísico y de sus consecuentes expresiones artísticas: todo ello hizo que la teología protestante se viera obligada a tomar

más en serio el misticismo y a abordarlo en una forma mucho más positiva que en el siglo anterior.

En tales circunstancias, la reinterpretación del jasidismo por parte de Buber es inestimable. Señala la posibilidad de un misticismo que no contradice la religión profética sino que la realza. El jasidismo tuvo sus orígenes en el judaísmo polaco de mediados del siglo XVIII; tratóse de un movimiento que se mantuvo estrictamente dentro del marco de la tradición judaica, y que no pretendía reformarla sino profundizarla. De hecho, incluyó el misticismo judío tal como está materializado en la Cábala, pero de un modo que redujo notoriamente la significación de los elementos neoplatónicos de aquella, la valoración del éxtasis y de la metafísica religiosa. Estas no desaparecieron; no se negó la experiencia extática, la unión total con Dios; pero como se la restringió a momentos aislados, lo divino sería descubierto en la vida y en el trabajo cotidianos. El hombre —se decía— debe llegar a constituir una unidad en su encuentro con la unidad divina, pero no puede fundirse en lo Uno divino. Es imposible trascender, por lo menos en esta vida, la relación «Yo-Tú» entre el hombre y el «Tú eterno». Por consiguiente, la unión mística consiste en la unión del hombre consigo mismo y con Dios con vistas a la acción, a la vida terrenal y al reconocimiento del fundamento divino de todas las cosas.

Para Buber, lo mismo que para el jasidismo, la religión es la consagración del mundo. No acepta el mundo tal cual es ni lo hace a un lado en el camino hacia una divinidad trascendente: lo consagra en el doble sentido de ver la divinidad en todas las cosas.

Esta actitud termina con el dualismo de la esfera sagrada y la secular. Pese a su observancia de la doctrina y del culto, pese a su insistencia en el diálogo permanente entre el alma individual y Dios en el rezo y la meditación, el rasgo decisivo de la religión jasídica es su manera de concebir el mundo y de actuar en él. Pues la acción del hombre en el mundo reviste importancia no solo para él mismo sino también para Dios. El hombre es responsable del destino de Dios en la medida en que Dios está en el mundo; el hombre ha sido llamado a restablecer, en sí mismo y en el mundo, la unidad perdida. Dios espera al hombre, y la respuesta a la acción humana es la gracia divina. El hombre no debe desarrollar su acción por medio del ascetismo o de hazañas extraordinarias; lo que se consagra es el instante actual, el mero y simple acto que se le exige a un individuo determinado en una situación deter-

minada, las acciones de los seres anónimos, de los niños y de los hombres comunes. Si esas acciones se realizan en estado de consagración, preparan la llegada del Reino de Dios: son acciones mesiánicas.

Buber, quien en su primer encuentro con el jasidismo se sintió atraído por su aspecto puramente místico, advirtió cada vez más la importancia de su aspecto activo. Así, mientras en la introducción a su recopilación de proverbios místicos titulada *Ektatische Konfessionen* ponía el acento en la unión con Dios, en la que se diluyen las diferencias entre Dios, el mundo y la persona, más tarde criticó agudamente la «doctrina de la absorción». Según él, al no ser realidad vivida, se convierte en la expresión más refinada del «Ello». La doctrina de la absorción es la tentativa de desembarazarse del «Tú» y, por ende, del «Yo». Al abolir el mundo, pierde al «Tú eterno». Es una posibilidad extrema del ser —Buber no lo niega— pero carece, a su juicio, de significación última. Lo que tiene significación es la vida cotidiana y la unión que logra el «Yo» en su encuentro con el «Tú eterno», y la irradiación hacia el mundo de quien está unido en sí mismo.

Si la teología protestante tomara seriamente en cuenta esta manera de resolver el problema del «misticismo y la religión profética», ello le permitiría evitar muchas discusiones fútiles y comparaciones carentes de validez. No es cierto que el misticismo y la religión profética se contradigan mutuamente: el pensamiento y la vida real de Buber lo atestiguan.

III

Si el misticismo de Buber lo hubiera apartado de su tradición profética, no se habría unido al movimiento socialista religioso. Por supuesto, nunca fue un militante activo de ese pequeño grupo de hombres y mujeres que se designaban a sí mismos «socialistas religiosos» en la Alemania de posguerra, pero estuvo vinculado al movimiento como simpatizante y asesor. Sus ideas acerca de la relación de los encuentros religiosos entre el «Yo» y el «Tú eterno» con los encuentros culturales entre el «Yo» y el «Tú» humano merecen que los teólogos protestantes les presten atención.

Uno de los problemas más difíciles de la teología protestante es el de la ética social (que incluye la política, las relaciones

exteriores, la economía, la educación). El catolicismo romano tiene un sistema de ética social autoritario; el judaísmo ortodoxo creó el suyo a partir de la Torá. El protestantismo no tiene una Torá en el sentido judío ni un sistema clásico de ética en el sentido católico. Es más espiritualista que uno y otro, sobre todo en su forma luterana. Proclama la ética del amor y cree que el aspecto íntimo de todas las relaciones humanas puede estar gobernado por el espíritu del amor, mientras que el aspecto externo debe estar gobernado por el poder represivo del Estado. La tarea del Estado —arguye— no se opone al amor, pues su espada sirve en última instancia al Reino de Dios al someter a los que obran mal; pero cumplir una obra de amor de esta manera es «extraño» e «impropio». Es por ende imposible extraer de la esfera religiosa reglas a las que deba someterse el Estado y demandas que la Iglesia pueda plantearle. Ello torna al Estado independiente de la relación humana última —con respecto a Dios—. Aun cuando sus gobernantes y sus instituciones sean malos, es preciso prestarle obediencia. Debe rechazarse la revolución en todas las circunstancias.

Es comprensible que una actitud como esta alejara por completo de las Iglesias y de la religión a un grupo revolucionario como el de los trabajadores alemanes, y creara un abismo entre las masas laboriosas y la tradición religiosa, incluso en su forma más liberal. Esta situación preocupaba a muchas personas, y cuando, después de la Primera Guerra Mundial, los trabajadores participaron en el control del Estado, el socialismo religioso intentó salvar ese desgraciado abismo. Pero antes de que pudiera hacerlo, las fuerzas de la reacción y del fascismo llegaron al poder y aniquilaron el movimiento, desterrando, asesinando o eliminando por alguna otra vía a sus representantes.

El interrogante que se formulaban los socialistas religiosos era el siguiente: ¿Sobre qué fundamentos teológicos puede la religión brindar apoyo al socialismo o a cualquier otra idea político-social concreta? Desde luego, para quien tuviera un conocimiento siquiera somero de los orígenes del cristianismo, era imposible considerar a Jesús un socialista o confundir el mensaje profético con un programa económico. Igualmente imposible es inferir leyes concretas de comportamiento de los enunciados bíblicos. La Biblia, en especial el Nuevo Testamento, no suministra preceptos o consejos de carácter institucional. Y si lo hace (o parece hacerlo), sus asertos están ligados a la situación histórica en que fue escri-

ta. El socialismo religioso puso el acento, entonces, en que el socialismo es la exigencia que plantea la situación concreta en que se halla la sociedad industrial en los últimos tiempos, cuando se la observa a la luz de los principios del amor y la justicia. Pero este asunto queda sometido a la decisión individual de los cristianos, y no puede convertirse en doctrina de la Iglesia. Esta debe proclamar los principios y criticar luego la realidad que tiene ante sí según esos principios, pero no puede resolver en cuanto a su aplicación. Por lo menos, la Iglesia protestante no puede hacerlo. Debe dejar librada la cuestión al coraje, la intuición y el riesgo que decidan correr ciertos grupos por su propia voluntad. Es obvio que desde el punto de vista de Buber, en especial de su filosofía del «Yo-Tú», tal es la única actitud admisible con respecto a las cuestiones culturales y sociales concretas. Como todos los socialistas religiosos, Buber acepta las críticas de Marx a la sociedad burguesa pero rechaza la inclinación antirreligiosa del marxismo; acepta la doctrina de la autoalienación del hombre en el capitalismo moderno, su conversión en una «cosa», en una partícula mensurable de fuerza de trabajo, pero rechaza la creencia en que cierto grupo de individuos —el proletariado— logrará, con su victoria revolucionaria y las instituciones implantadas tras ella, introducir un cambio en la naturaleza humana. Es evidente que esto significaría pensar en términos del esquema «Yo-Ello», perdiendo de vista el «Tú». Dados sus supuestos, Buber debió partir de la simple relación «Yo-Tú», para ampliarla luego a lo que se conoce como *Gemeinschaft* (comunidad), la unidad viviente de un grupo dotado de una base espiritual común y entre cuyos miembros existe una relación «Yo-Tú» genuina. En tales comunidades el socialismo cobra realidad. No puede ser creación del Estado, sino solo de pequeños grupos que materialicen el socialismo en sí mismos y se encaminen hacia él en su vida privada y en el poder de su núcleo común, la relación con el «Tú eterno». La *Gemeinschaft* es una categoría mesiánica, y el socialismo orienta su acción hacia la consumación mesiánica: es una actividad mesiánica a la cual todos son llamados.

Esta interpretación del socialismo religioso es, sin duda, espiritualista en sumo grado y coincide en buena medida con la actitud espiritualista hacia la ética social del protestantismo primitivo. Así, ante la teología protestante no se plantea la cuestión de si es equivocada —por cierto no lo es— sino la de si es suficiente —y también en este caso yo diría

que, por cierto, no lo es—. Ella deja casi totalmente librado el Estado, el poder político, a los «demonios», a una relación «Yo-Ello» a la que se confiere carácter absoluto. Una renuncia tal es injustificable. Aun el Estado tiene la capacidad potencial de desarrollar una relación «Yo-Tú». Puede considerárselo una de esas formas espirituales que, según Buber, pertenecen al tercer tipo de relación «Yo-Tú». Y no hay motivo para que no ocurra así, si todo lo creado está incluido en lo divino y puede ser objeto de consagración. En este punto los socialistas religiosos discrepaban con Buber, y es por esa razón que se mantuvo cerca del movimiento sin unirse a él.

Por ese motivo Buber mantuvo una posición especial con respecto al movimiento sionista. Lo juzgaba un intento mesiánico de crear una *Gemeinschaft* pero lo rechazaba en su calidad de intento político de crear un Estado. Sin embargo, la historia parece demostrar que sin la protección de un Estado la existencia de una comunidad es imposible.

La significación de Buber para la teología protestante se pone de manifiesto en muchos otros puntos; por ejemplo, en sus doctrinas acerca de la «palabra», del mito y el símbolo, del significado del arte. Pero los tres que hemos examinado en este capítulo me parecen los más importantes e inclusivos. Ellos demuestran que la interrelación y el diálogo entre el judaísmo y el cristianismo —su encuentro «Yo-Tú»— no ha llegado aún a su término ni ha de llegar jamás.

Segunda parte. El cristianismo y el encuentro de las religiones universales

Al profesor Yasaka Takagi, que hizo posible mi viaje al Japón.

Palabras preliminares

Las cuatro «conferencias Bampton» que aquí se publican fueron pronunciadas en el otoño de 1961 en la Low Memorial Library de la Universidad de Columbia. El texto impreso sigue esencialmente la exposición oral. Mayores agregados me habrían exigido más trabajo y tiempo del que disponía, y habrían modificado el carácter e intención original de las conferencias. El objeto de estas charlas no era ofrecer respuestas generales para los mútiples problemas que plantea el análisis del tema, sino exponer ciertos puntos de vista que considero decisivos para toda aproximación al problema central. Entre ellos se encuentra la caracterización de las cuasi-religiones y el énfasis colocado sobre ello, la elaboración del elemento universalista en el cristianismo, la sugerencia de una tipología dinámica de las religiones, el carácter dialógico del encuentro de las religiones superiores, y el juicio a que se autosomete el cristianismo como religión, con su apertura subsiguiente a la crítica por parte de las religiones propiamente dichas y de las cuasi-religiones.
Confío en que la presentación de estas ideas, a pesar de su brevedad, despierte el espíritu crítico, no solo con respecto al vínculo que existe entre las religiones universales y el cristianismo, sino también con respecto a la propia naturaleza de este último.

Paul Tillich
Universidad de Harvard
Primavera de 1962

1. Panorama de la situación actual: las religiones, las cuasi-religiones y sus encuentros *

I

Deseo expresar mi agradecimiento por el honor de haber sido invitado a pronunciar esta decimocuarta serie de conferencias en la misma universidad donde, hace más de 27 años, pronuncié mi primera disertación sobre filosofía en este país.** En esa oportunidad comparé las nuevas ideas existencialistas que estaban en boga en Europa continental con las ideas pragmáticas, ya clásicas, que predominaban aquí. Desde entonces esta nación y el espíritu de sus dos grandes universidades —Columbia, incluyendo el Union Theological Seminary, y Harvard—, han expurgado de mi mente muchos provincianismos europeos, conscientes e inconscientes, sin reemplazarlos (así lo espero) con versiones americanas del mismo mal. Fruto tardío de este proceso de desprovincianización es mi creciente interés, como teólogo y como filósofo de las religiones, por los encuentros entre las religiones vivas de la actualidad, y por el encuentro general de todas ellas con los diferentes tipos de cuasi-religiones seculares. El tema que abordo en estas páginas surgió de ese interés, y su título indica mi propósito de analizarlo desde el punto de vista del cristianismo.

Este propósito exige a la vez una justificación y una interpretación. Los fenómenos del tipo de los encuentros entre las religiones universales pueden abordarse desde la perspectiva de un observador externo, que intenta trazar el pano-

* Hemos resuelto traducir *encounter* por «encuentro» en casi todos los casos, pero convendría advertir al lector que, dentro del pensamiento de Tillich, denota una «coincidencia» parcial y un «enfrentamiento» o «contienda» parcial de doctrinas o puntos de vista no exactamente análogos. En la edición francesa de esta obra (*Le christianisme et les religions*, París: Aubier-Montagne, 1968), que hemos tomado como base para algunas de nuestras aclaraciones de pie de página, parece que se advirtió esta dificultad, ya que se vierte *encounter* a veces como *rencontre*, otras como *affrontements*. (*N. del E.*)

** Se refiere a Estados Unidos, donde Tillich se radicó en 1933. (*N. del E.*)

rama de la situación presente ateniéndose a los hechos tanto como le sea posible, o bien desde la perspectiva de un participante en la dinámica de la situación, que escoge los hechos de acuerdo con la importancia relativa que les asigna, los interpreta a la luz de su propia comprensión y los evalúa con referencia al *telos*, el objetivo interno que él percibe en el movimiento general de la historia y, en particular, de la historia de las religiones.

Aquí seguimos este último procedimiento, mas debe notarse que estos dos enfoques no son totalmente independientes uno de otro: se confunden en gran medida. El observador externo es siempre, con una parte de su ser, un participante interno, pues él también ha formulado u ocultado respuestas a los interrogantes subyacentes en toda forma de religión. Si no profesa una religión propiamente dicha, ha de pertenecer a una cuasi-religión, y en consecuencia ha de seleccionar, juzgar y evaluar. El teólogo, por otro lado, hace lo mismo de manera consciente; partiendo de una religión particular, trata de captar los hechos del modo más preciso que humanamente sea posible, y mostrar que existen en la naturaleza del hombre elementos que tienden a incorporarse en símbolos similares a los de su propia religión. En todo caso, este es el modo en que yo, como «observador participante», deseo abordar la situación religiosa dentro de una perspectiva universal.

II

¿Hacia dónde debemos dirigir la mirada si queremos trazar un cuadro del encuentro del cristianismo con las religiones universales? La respuesta a esta pregunta no es en modo alguno obvia, pues el término religión permite a la vez definiciones limitativas y ampliatorias, según la posición teológica o filosófica del sujeto que define. Puede restringirse su significado al *cultus deorum* (el culto de los dioses), excluyendo así del dominio de la religión los estadios pre y posmitológico: en el primero todavía no había dioses, y en el segundo ya no los hay más; por ejemplo, el shamanismo en uno de los extremos del proceso de desarrollo, y el budismo Zen en el otro. O bien pueden incluirse estos dos estadios, en cuyo caso la relación con los dioses no será un elemento necesario en la definición de la religión que se su-

ministre. Y aun puede darse un paso más, subsumiendo en la religión a aquellos movimientos seculares que exhiben rasgos decisivos de las religiones propiamente dichas, aunque al mismo tiempo muestran profundas diferencias. Es en este último sentido, el más amplio de todos, que pretendo utilizar el término religión. Así lo requieren tanto el trasfondo protestante de mi propia filosofía de la religión como la situación religiosa contemporánea que deseo describir.

Hay un concepto de religión que amplía de manera notable el significado del término, y es el siguiente: la religión es el estado de quien ha sido poseído por una preocupación de carácter último,* preocupación que confiere a todas las restantes un carácter preliminar y que contiene en sí misma la respuesta a la pregunta por el sentido de nuestra vida. Esta preocupación es, pues, incondicionalmente grave y severa, y muestra la disposición a sacrificar cualquier interés finito que entre en conflicto con ella. El término religioso que suele designar el contenido de esa preocupación es Dios —uno o varios dioses—. En las religiones no teístas las cualidades divinas se atribuyen a un objeto sagrado, o a un poder omnipresente, o a un principio supremo, como el Brahma o el Uno. En las cuasi-religiones seculares la preocupación última se dirige hacia objetos como la nación, la ciencia, una forma o estadio particular de la sociedad, o un alto ideal de humanidad, que se consideran entonces divinos.

A la luz de esta definición me atrevo a establecer algo aparentemente paradójico: que la característica principal del presente encuentro de las religiones universales es el que mantienen con las cuasi-religiones de nuestro tiempo. Incluso las relaciones mutuas entre las religiones propiamente dichas sufren la influencia decisiva del encuentro entablado por cada una de ellas con el secularismo,** y con una o más de las cuasi-religiones basadas en este último.

A veces, lo que aquí denomino cuasi-religiones, recibe el nombre de seudo-religiones, pero este término es tan impreciso como injusto. «Seudo» indica una pretendida pero

* Sobre esta expresión, véase la nota de la página 17, en la primera parte de la obra. (*N. del E.*)

** «Secularismo» no es para Tillich lo mismo que «lo secular»; esto último se opone a «lo Sagrado»: si «lo Sagrado» es el dominio de la preocupación última, «lo secular» lo es de la preocupación provisional por lo finito, lo condicionado. El «secularismo», en cambio, es la afirmación de una cultura secular que excluye toda religión. De hecho, el secularismo no excluye la preocupación última sino la forma religiosa de esta preocupación. (*N. del E.*)

engañosa similitud; «cuasi» indica una similitud genuina, no pretendida, sino basada en ciertos puntos de identidad, y tal es sin duda lo que ocurre en casos como el fascismo y el comunismo, los ejemplos más extremos de cuasi-religiones actuales. Ambos constituyen radicalizaciones y trasformaciones del nacionalismo y el socialismo respectivamente, y estos últimos poseen carácter religioso potencial, aunque no siempre real. En el fascismo y el comunismo las preocupaciones nacionales y sociales son realzadas hasta recibir un carácter último e ilimitado. Las preocupaciones de esa índole poseen, en sí mismas, grandeza humana y merecen que alguien se entregue a ellas ofreciéndoles incluso su propia vida; pero ni una ni otra pueden ser objeto de una preocupación incondicional; pues uno puede morir por algo que es condicional en su ser y en su significado —como les ocurriera a muchos alemanes que, por motivos nacionales, lucharon por su país bajo el régimen de Hitler mientras odiaban al nacional-socialismo y secretamente ansiaban su derrota—.
Este conflicto se evita si la fuerza impulsora en una guerra *nacional es la defensa de la idea vocacional de nación* (pág. 171 y sigs.), pero aun así no es la nación como tal, sino esa idea (p. ej., la justicia o la libertad) la materia de preocupación última. Las naciones y órdenes sociales son transitorios y ambiguos en su mezcla de creatividad y destructividad. Si se les confiere un sentido último y un ser absoluto, debe negarse su carácter finito. Tal es lo que sucedió, verbigracia, en Alemania al recurrirse al viejo símbolo escatológico del «milenio» cuando se hablaba del futuro del Reich de Hitler, símbolo que originalmente significaba el objetivo de toda la historia humana. Lo mismo ocurrió en Rusia con los términos característicos de la escatología marxista (la sociedad sin clases). En ambos casos, era necesario negar las ambigüedades de la vida y las distorsiones de la existencia dentro de estos sistemas, y aceptar inequívoca e incondicionalmente sus elementos perniciosos, glorificando, por ejemplo, la supresión de la crítica individual y justificando y sistematizando la mentira y el asesinato masivo —como sucedió en Italia y Alemania, y en Rusia bajo el régimen de Stalin—.
El carácter cuasi-religioso de cualquiera de esos «regímenes ideológicos» (o «ideocracias», como podría denominárselos) torna inevitables estas consecuencias. Pero en tales casos extremos se vuelve manifiesto algo que, en forma moderada, caracteriza a todos los movimientos y grupos sociales ideo-

lógicamente conscientes: la consagración de la autoafirmación comunal, ya sea por medio de símbolos religiosos o seculares. Este elemento está presente en todo secularismo, en los viejos regímenes asiáticos o en las nuevas naciones africanas, en los países comunistas o en los países democráticos. Les otorga la pasión y la fuerza que les son inherentes, pero también produce el nacionalismo radicalizado que aquí denominamos con el término general de fascismo.

Una dialéctica semejante se aplica al socialismo. En él la expectativa de un «nuevo estado de cosas» constituye el elemento religioso impulsor, ora expresado en los símbolos cristianos del fin del mundo, ora en símbolos utópico-seculares como la «sociedad sin clases», trasformada en el objetivo de la historia. Dicho elemento cuasi-religioso de todo socialismo sufrió una radicalización en el período revolucionario del comunismo, y en su época victoriosa fue reducido a un sometimiento a-personal bajo las demandas de un sistema neocolectivista. Pero aun así persistió su carácter cuasi-religioso.

Permítaseme hacer en este punto una observación personal pero que a la vez reviste importancia objetiva. Uno de los primeros encuentros entre la religión y la cuasi-religión tuvo lugar en el movimiento socialista religioso de la década de 1920 en Europa central. Se trató de una tentativa de liberar a la ideología socialista del absolutismo, el utopismo y las implicaciones destructivas del rechazo farisaico de las críticas externas. En ese momento, intentamos introducir en la autointerpretación del socialismo la crítica profética, o «principio protestante», que enjuicia a todos los absolutismos religiosos o cuasi-religiosos; nuestro intento resultó completamente vano con respecto a la ideocracia comunista, aunque no tanto en lo que atañe a los movimientos socialistas de la Europa contemporánea.

Hemos dado como ejemplos más conspicuos de movimientos cuasi-religiosos en nuestra época el nacionalismo, con su radicalización fascista, y el socialismo, con su radicalización comunista. Cabe preguntarse si estos son los únicos ejemplos o si el humanismo liberal, tal como prevalece en la mayoría de los países occidentales, puede entenderse como una cuasi-religión tan poderosa como aquellas. No se trata de una mera cuestión teórica: bien puede referirse a la capacidad de Occidente para resistir el embate de las cuasi-religiones en nuestro mundo actual. El humanismo liberal y su expresión democrática son formas de vida de gran fragilidad, ra-

ras en la historia y fácilmente socavables desde dentro y destruibles desde fuera. En la época de su lucha heroica contra los absolutismos del pasado, su carácter cuasi-religioso era obvio, como lo eran sus antecedentes religiosos. En el período de su triunfante y maduro desarrollo, su índole secular pasó a predominar, pero en todos los casos en que debieron defenderse a sí mismos —como en lo atinente a la autonomía científica, la libertad educativa, la igualdad social o los derechos civiles— volvieron a mostrar su fuerza cuasi-religiosa. Se trataba de una batalla entablada entre una y otra fe, y la fe cuasi-religiosa pudo ser radicalizada hasta el punto de socavar incluso sus propias raíces; tal lo que ocurre, por ejemplo, con un cientificismo que priva de su autonomía a todas las funciones creativas ajenas a la ciencia, como el arte y la religión. Si en el futuro previsible se tornara necesaria una defensa total del humanismo liberal contra el comunismo o el fascismo, tendría lugar una radicalización por la que aquel sería arrastrado, contra su voluntad, al sacrificio casi inevitable de ese mismo elemento de humanismo liberal que se trataba de defender.

En este punto, se vuelve patente una significativa analogía entre el humanismo liberal y el protestantismo. Tanto el protestantismo como el cristianismo primitivo pueden ser llamados religiones del espíritu, libres de leyes opresivas y, en consecuencia, carentes a menudo de toda ley. Pero cuando debieron defenderse a sí mismos —el cristianismo primitivo contra el Imperio Romano y su autodeificación cuasi-religiosa, el protestantismo primitivo contra el absolutismo de la Iglesia de la contrarreforma, y el protestantismo moderno contra el nazi-fascismo cuasi-religioso—, ambos debieron renunciar a gran parte de su espiritualidad y aceptar elementos a-cristianos y a-protestantes de legalismo y autoritarismo. Las religiones del Espíritu, en su contienda con las religiones centralizadas y organizadas legalmente, resultan tan frágiles como las cuasi-religiones liberal-humanistas; y hay una profunda interrelación —en muchos casos interdependencia— entre ambas. Vacilante y ansioso, pues, me veo obligado a plantear la duda: ¿será incapaz acaso la humanidad histórica de mantener, salvo por un breve lapso, la libertad de una religión espiritual y de una cuasi-religión humanista? Por desgracia, el testimonio unánime de la historia nos dice que sí. El peligro real no consiste en que sean sobrepujadas por otras formas menos frágiles de religión o cuasi-religión, sino que en la defensa de sí mismas se vean llevadas a violar

su propia naturaleza y conformarse a imagen y semejanza de aquellos que las atacan. En uno de esos momentos críticos estamos viviendo hoy.

A la pregunta: «¿Hacia dónde debemos dirigir la mirada si queremos ver el encuentro de las religiones universales?», hemos respondido hasta ahora introduciendo el concepto de cuasi-religiones y los tipos de estas últimas, que constituyen el elemento dinámico en todos los demás encuentros y por encima de todos ellos. Dejamos en segundo plano la consideración de los dos tipos de religión propiamente dicha: la teísta y la no teísta. Los incorporaremos ahora al panorama que estamos trazando, pero más en su papel de sujetos de la contienda histórica que en su condición de objetos. (En los próximos capítulos haremos su descripción y evaluación completas.)

III

La índole dramática del presente encuentro de las religiones universales deriva del ataque llevado a cabo por las cuasi-religiones sobre las religiones propiamente dichas, teístas y no teístas. El arma principal y siempre efectiva de este ataque es la invasión de la tecnología, con sus variadas olas de revolución técnica, en todos los grupos religiosos. Su efecto, tanto en el pasado como en la actualidad, es ante todo una secularización que destruye las viejas tradiciones, culturales y religiosas a la par. Esto se pone particularmente de manifiesto en un país como Japón. Misioneros cristianos de ese lugar me dijeron que les preocupa mucho menos el budismo y el sintoísmo que la enorme indiferencia que existe hacia las religiones en general. Y si observamos la situación religiosa prevaleciente en la segunda mitad del siglo XIX en Europa, nos encontramos con el mismo fenómeno. En una congregación compuesta por 100.000 individuos, en Berlín oriental, el servicio principal no solía reunir más de 100 personas, en su mayoría mujeres de avanzada edad —no había allí representantes del sexo masculino ni jóvenes de ninguno de los dos sexos—. El cristianismo no estaba preparado, simplemente, para la invasión tecnológica y sus influencias secularizantes, como no lo están las religiones del Japón moderno. Y lo mismo debe decirse de la Iglesia Ortodoxa Griega en Europa oriental, y del confucianismo, taoísmo y budismo

en China. Habría que agregar a la lista, bien que con algunas salvedades, al hinduismo de la India y a las religiones tribales de Africa, y con salvedades mayores, a las naciones islámicas. Los líderes cristianos observaron por primera vez oficialmente la amenaza implícita en esta situación en la conferencia celebrada en Jerusalén en 1928 por el Consejo Misionero Internacional, pero pasaron varias décadas antes de que la conciencia del problema modificara la forma en que las Iglesias cristianas concebían su relación con las religiones universales y con la conciencia secular internacional de la humanidad. Actualmente, los problemas originados por esta situación ya no pueden soslayarse.

El primer efecto de la invasión tecnológica en las culturas y religiones tradicionales es el secularismo y la indiferencia religiosa. Sin embargo, la indiferencia con respecto al sentido de la propia vida constituye un estadio transitorio; no puede perdurar jamás —y no lo ha hecho nunca— más allá de ese momento singular en que una tradición sagrada pierde su significado y todavía no ha aparecido una nueva respuesta. La brevedad de este lapso se debe a que en lo más profundo de la creatividad técnica, así como en la estructura de la mentalidad secular, existen elementos religiosos que salen a la palestra cuando las religiones tradicionales pierden su poder. Tales elementos son el deseo de liberarse de los vínculos autoritarios, la pasión por la justicia, la honestidad científica, la lucha por el desarrollo más cabal de la humanidad y la esperanza en la trasformación progresiva de la sociedad, en un rumbo positivo.

A partir de estos elementos, que remiten a antiguas tradiciones, surgieron los nuevos sistemas cuasi-religiosos, ofreciendo nuevas respuestas al interrogante por el significado de la vida.

El secularismo, en el sentido de civilización técnica, allanó el camino (con frecuencia únicamente dentro del estrecho círculo de las clases altas) a las cuasi-religiones que le sucedieron, proporcionando una alternativa frente a las viejas tradiciones y la mera indiferencia.

IV

Veamos, en primer lugar, de qué manera invadió el nacionalismo las tradiciones culturales y religiosas. En última ins-

tancia, el nacionalismo enraiza en la autoafirmación natural y necesaria de todo grupo social, análoga a la de todo ser viviente. Esta autoafirmación nada tiene que ver con el egoísmo (aunque si se la distorsiona puede derivar en él). Es el «amor a uno mismo» de que hablaba Jesús cuando decía que debía amarse al prójimo «como a uno mismo». En los períodos preseculares, esa autoafirmación es consagrada y protegida por ritos y juramentos sacramentales; el grupo no se distingue de su religión. En el sentido moderno del vocablo, el nacionalismo sólo puede aparecer cuando las éticas seculares han destruido la identidad existente entre la consagración religiosa y la autoafirmación del grupo, cuando la religión consagratoria se deja de lado, ocupando su lugar la idea nacional como asunto de preocupación última. En Occidente este proceso continuó después del Renacimiento y del Iluminismo, simbolizado en los nombres de Maquiavelo y Hobbes, e intensificado por el advenimiento del estado secular, que se elevó por encima de las concepciones cristianas antagónicas y sus destructivas contiendas.

Dos son los elementos que determinan una nación: su autoafirmación natural como estructura de poder viva y en desarrollo, y a la vez, la conciencia de tener una vocación, a saber, la de representar, difundir y defender un principio de significación última. La unidad de estos dos elementos es lo que hace posible el carácter cuasi-religioso del nacionalismo. Los ejemplos abundan: el pueblo helénico era consciente de representar la cultura contra los bárbaros; Roma representaba la ley; los judíos, la alianza celebrada entre la divinidad y el hombre; la Alemania medieval, el *corpus christianum*, desde el punto de vista religioso y político; Italia, la nación del re-nacimiento (*Rinascimento*); Gran Bretaña, un humanismo cristiano destinado a todas las naciones, en especial a las primitivas; Francia, la más alta cultura contemporánea; Rusia, el poder que salvaría a Oriente de Occidente; China, la tierra «central», circundada por todas las naciones menores, y América, la tierra del nuevo comenzar y de la defensa de la libertad. Y ahora esta idea nacional ha llegado a casi todos los rincones del mundo, exhibiendo a la vez sus posibilidades creativas y destructivas.

El problema básico reside en la tensión entre el poder y los elementos vocacionales en la vida nacional.

Ninguna nación carece del elemento de poder, en el sentido de poder para existir como grupo organizado, en una época y lugar definidos. Hay, empero, ciertos casos (aunque no

muy frecuentes) en los que el elemento vocacional es minimizado por aquel. Ejemplos de ello son la Alemania de Bismarck y el Japón de Tojo. Hitler sintió esta carencia y creó el mito salvacionista de la raza nórdica. Japón se halla a la búsqueda de un símbolo vocacional en la actualidad. El futuro de todos los nacionalismos asiáticos y africanos depende del carácter de su conciencia vocacional y su vínculo con la voluntad de poder. Si su reclamo cuasi-religioso se dirige únicamente al poder nacional, es demoníaco y autodestructivo; si se une a una poderosa conciencia vocacional, puede desarrollarse un imperialismo dotado de buenas intenciones y originar imperios en los que se mezclen los elementos creativos y destructivos. Si la conciencia nacional se humaniza y llega a percatarse de su propia validez finita, así como de la significación infinita de aquello que representa (aunque sea ambiguamente), una nación puede volverse representativa de la unidad supranacional del género humano, o bien, en términos religiosos, del Reino de Dios.
Hay naciones en las que el elemento religioso-vocacional controla todavía al mero elemento de poder, pero todas ellas se ven amenazadas por una trasformación interna, bajo el ataque de los protagonistas de una política de poder desenfrenada, aun cuando esto se haga en nombre de una vocación, como ocurre en la Rusia actual.

V

La «invasión» que sufrió Rusia por parte de su propia *intelligentsia* comunista fue uno de los grandes acontecimientos en la contienda de las religiones universales. Ello produjo la dinámica más intensa en la lucha entablada por las cuasi-religiones con muchas religiones propiamente dichas. Puede compararse esta invasión con la que sufrió la cristiandad oriental a manos del islam. La similitud reside en la identidad del grupo invadido y en la analogía estructural entre la religión musulmana y la cuasi-religión comunista. Ambas poseen firmes raíces en las profecías del Antiguo Testamento, al igual que en el posterior legalismo judío. Ambas habían combatido un sistema sacramental * estático, que no consi-

* El término «sacramental» designa para Tillich un tipo de fe o de religión en la cual la experiencia de lo Sagrado se realiza por

guió hacer extensiva su espiritualidad a la crítica social, así como a la crítica de sus propias distorsiones supersticiosas. De manera que no pudo hacer frente, ni en el pasado ni en la actualidad, a la acometida de un tipo enormemente dinámico de preocupación última, en el que la visión del futuro era el elemento decisivo. Por supuesto, la diferencia consiste en que la esperanza religiosa es trascendente y la cuasi-religiosa inmanente, pero esta diferencia es mucho menor desde el punto de vista psicológico que desde el punto de vista teológico. La identificación con lo colectivo, el descuido de la propia existencia individual, el espíritu utópico: estos factores son iguales en ambas.

Este espíritu conquistó también en la China el sistema ético-social del confucianismo, y las religiones sacramentales y místicas del taoísmo y el budismo. Con respecto a los dos últimos, la situación era similar a la de la Iglesia Ortodoxa Rusa: carencia de una crítica profética derivada de la preocupación religiosa última, y carencia de una autocrítica en lo atinente a su mecanización y a su deterioro supersticioso. En el confucianismo, el comunismo halló un sistema que, a despecho de su trasfondo cósmico-religioso, poseía ante todo un carácter social y ético, pero que había perdido este poder al producirse la desintegración de la jerarquía de funcionarios oficiales y perderse, a la vez, la coherencia social que le proporcionaba la «gran familia».

Si observamos la invasión de los satélites de Rusia en Europa oriental, nos encontramos ante una situación distinta. En muchos casos, los comunistas se toparon allí con el catolicismo romano, vale decir, con una organización mundial sometida a una conducción radicalmente centralizada y autoritaria, pero dotada, a pesar de este carácter autoritario, de elementos tomados del pensamiento antiguo, del moderno humanismo liberal y del socialismo religioso. La guerra dio lugar a la conquista de estos países por potencias externas, pero la cuasi-religión comunista nunca obtuvo una victoria espiritual. Lo mismo cabe afirmar de la población protestante de Alemania oriental, que posee hoy la más admirable Iglesia dentro del protestantismo. (No debe olvidarse, empero, que la influencia del humanismo liberal infundido desde Occidente fue continua en Europa oriental, aun cuando vastas regiones permanecieron ajenas a la Reforma y al Renacimiento.)

medio de un ser o de un objeto particular, que se vuelve portador de una significación última. (*N. del E.*)

Me referí antes a la analogía existente entre el islam y el comunismo en lo que atañe a sus ataques contra el cristianismo oriental. Ello permite comprender de inmediato la capacidad que tuvo el islam en el pasado y en el presente para oponer una resistencia casi total al comunismo. La organización social y legal del islam en su conjunto, así como de la vida cotidiana de los individuos que lo integran, proporciona un sentimiento de seguridad social y personal que los vuelve impermeables a la ideología comunista, al menos por el momento. Pero debo añadir que también los vuelve impermeables al cristianismo. No se cierra, sin embargo, al secularismo vinculado con la ciencia y la tecnología, y permanece francamente abierto a la irrupción del nacionalismo.

En lo atinente a la contienda librada entre el comunismo y las religiones debe considerarse una cuestión más, a saber: su conflicto con las religiones que no son universales, vale decir, las religiones primitivas que siguen siendo el fundamento de las nuevas naciones independientes africanas. Aquí se libra una batalla en defensa de sus tradiciones sacramentales, preservadas no solo por los hechiceros, los ancianos y otras personas representativas, sino también por la profunda ansiedad de las masas; estas sufren el derrumbe de sus ritos y creencias protectoras por la invasión del secularismo y la subsiguiente invasión de las religiones y cuasi-religiones foráneas, que combaten entre sí por ganar el cuerpo y el alma de los nativos.

Si nos detenemos en las marchas y contramarchas de estas luchas, nos hallamos ante la siguiente situación general: el hecho de haberse liberado recientemente del control colonial favorece una evaluación cuasi-religiosa de la idea nacional, pero esta lealtad tiene sus límites. Las tribus no son naciones, y los estados independientes actuales se basan en divisiones coloniales; carecen de suficiente coherencia comunal dentro de sus fronteras políticas, presentando a menudo mayor coherencia con territorios que se encuentran más allá de estas fronteras. A pesar de estas limitaciones, la idea nacional constituye una fuerte barrera contra la cuasi-religión comunista, en tanto que la pobreza de las masas actúa a modo de tentación y gira en sentido contrario. En tales circunstancias, ni el humanismo liberal ni el cristianismo tienen grandes posibilidades de éxito, y entre las religiones universales, el islam es la que ha ejercido el mayor influjo al sur del Sahara, como lo hiciera hace 1.300 años en la zona africana del mar Mediterráneo. Como religión de la ley simplificada y del

mito simplificado, sin discriminación racial, constituye una fe más adecuada para aquellos pueblos cuyo pasado colectivo los mantiene alejados aún de los problemas personales del pecado y la gracia, que ocupan un lugar central en el cristianismo. En cuanto a las religiones de origen hindú, parecería que su centración en lo trasmundano (*transmundane centeredness*) no ejerce atractivo alguno sobre estos pueblos, dotados de enorme vitalidad incluso en las condiciones más duras.

La India y los vastos territorios del sudeste asiático, en los que se mezclan las influencias hindúes, malayas y chinas, representan un enigma que tarde o temprano asumirá significación mundial. El hinduismo y el budismo continúan siendo aquí la tradición religiosa básica: en segundo lugar, está la invasión islámica de todos estos países, que prosigue todavía y que dividió en dos a la India en el momento de su independencia. En las clases altas de la India oficial existe un nacionalismo limitado, con algunas influencias cristianas y del humanismo liberal, aunque las tradiciones hinduistas son con mucho las predominantes en todas las clases. Pero como veremos con mayor detalle posteriormente, ni el hinduismo ni el budismo proporcionan motivos decisivos para la trasformación social; y ello suministra una oportunidad no-política para la invasión de la cuasi-religión comunista, con su esperanza de trasformar el mundo, en la India hinduista y el este asiático budista. La cuestión que se plantea es, empero, si logrará la mística espiritualidad de la India resistir tal invasión, en forma pasiva o incluso activa.

La contienda entre el comunismo y Occidente no puede analizarse aquí en términos del conflicto político y sus posibles consecuencias militares, sino que debemos hacerlo desde el punto de vista del conflicto cultural y espiritual: el judaísmo, el cristianismo y el islam son prácticamente inmunes al impacto comunista, porque todos ellos —y en particular el judaísmo profético— fueron la fuente última de los movimientos revolucionarios occidentales, de los cuales surgió a la postre el comunismo. Las tres religiones que vieron la luz en Israel todavía poseen como esencia —a pesar de su secularismo, su nacionalismo y la injusticia organizada— la búsqueda profética de justicia. Ellas constituyen el terreno sobre el cual germinó el comunismo, pero son también las menos receptivas a su fruto ya maduro y corrompido, en la medida en que siguen alentando el anhelo de justicia.

En todos los encuentros que hasta ahora hemos examinado,

las dos formas de religión que denominé frágiles —la religión espiritual protestante, y la cuasi-religión humanista liberal— desempeñaron escaso papel, si se exceptúa su poder de resistencia frente al comunismo y su falta de resistencia ante el nacionalismo. En un país asiático que he conocido personalmente —Japón— el conflicto que ellas mantienen con la realidad sintoísta-budista se ha vuelto significativo; difícilmente pueda encontrarse otro país asiático en el que la invasión de la civilización tecnológica y de un secularismo indiferente en lo religioso haya logrado tantos progresos. Pero por otro lado, las ideas humanistas liberales y las ideas protestantes cristianas representan una realidad importante en Japón, que no puede medirse mediante estadísticas. Japón ha recibido la democracia de manos de su conquistador y se ha mostrado agradecido por ella, pero la democracia no solo necesita condiciones sociológicas favorables sino también raíces espirituales, y estas últimas faltan: no hay en el sintoísmo ni en el budismo —y la mayoría de los japoneses profesan ambas religiones al mismo tiempo— símbolos o ideas que puedan resultar productivas o protectivas para la democracia. Esto hizo posible que alcanzara el poder un fascismo militarista diabólicamente radicalizado. En el Japón actual se lo odia tanto como se odia al nazismo en Alemania, y la gente pensante se pregunta sobre las raíces espirituales de la democracia; me han solicitado pronunciar conferencias sobre el tema. No temen la victoria del comunismo: el individualismo altamente desarrollado de los campesinos y de la clase media superior e inferior de las ciudades hace que el neocolectivismo comunista les resulte aborrecible. Saben, no obstante, que existe un vacío en su cultura actual y se preguntan a conciencia: ¿con qué habremos de llenarlo? Tal es el interrogante universal que hoy se plantea la humanidad.

2. Criterios cristianos para juzgar a las religiones no cristianas

I

En el análisis de nuestro tema general, «El cristianismo y el encuentro de las religiones universales», dimos en nuestro primer capítulo un bosquejo de la situación actual. Centrándonos en el conflicto entablado entre las cuasi-religiones y las religiones propiamente dichas, examinamos la contienda entre el nacionalismo (y su radicalización fascista), el socialismo (y su radicalización comunista), el humanismo liberal (y su precaria situación), con las religiones sacramentales primitivas, las religiones místicas que tuvieron su origen en la India, y las religiones éticas nacidas en Israel. Planteamos, asimismo, el interrogante relativo al futuro de todas las religiones, frente a la victoria universal del secularismo. Dentro del panorama que presentamos el cristianismo no ocupaba un elevado lugar, pero ahora pretendemos observar ese panorama desde la perspectiva de este último.

Ante todo, deseo efectuar la siguiente pregunta: ¿Qué pensó el cristianismo, en el curso de la historia, sobre las religiones en general, y algunas de ellas en particular? ¿De qué manera les hizo frente? ¿En qué medida actuará esto como factor determinante en su relación contemporánea con las religiones universales? Y por encima de todo, ¿cuál fue y será la actitud del cristianismo ante las poderosas cuasi-religiones, que en su forma moderna, constituyen algo nuevo para él? Antes de abordar este problema empíricamente, quisiera introducir una consideración bastante general concerniente a todas las religiones, más aún, a todos los grupos sociales. Como ocurre con un individuo aislado, si un grupo está convencido de poseer una verdad, niega implícitamente aquellas pretensiones de verdad que entran en conflicto con la suya. Yo llamaría a esto la autoafirmación natural en el reino del saber; no es sino otra manera de hablar de la certeza personal. Se trata de algo tan natural y tan ineluctable que jamás he encontrado un escéptico que no afirmara su escepticismo en oposición a todos los que le negaran validez. Si hasta el escéptico se arroga el derecho de afirmar su escepticismo (si

asevera algo siquiera), y de oponerse a los que dudan de él, ¿por qué habría de privarse al miembro de un grupo religioso del «derecho civil», por así decirlo, de afirmar el postulado fundamental de su grupo, y de oponerse a todos los que lo niegan? Es natural e inevitable que los cristianos sostengan el postulado, fundamental en el cristianismo, de que Jesús es el Cristo, y rechacen todo lo que se oponga a él. No puede prohibirse al cristiano —o para el caso, al adherente de cualquier religión— aquello que se le permite al escéptico.

En consecuencia, el encuentro entre el cristianismo y las otras religiones, así como las cuasi-religiones, implica el rechazo de sus postulaciones en la medida en que estas contradicen, implícita o explícitamente, el principio cristiano. Pero el problema no reside en el derecho a rechazar aquello que nos rechaza, sino más bien en la índole de este rechazo. Puede tratarse del rechazo de todo aquello que defiende el grupo opuesto; puede tratarse de un rechazo parcial junto con la aceptación parcial de ciertas afirmaciones de dicho grupo; o bien puede existir una conjunción dialéctica de rechazo y aceptación en la relación entre ambos grupos.

En el primer caso, la religión rechazada se considera falsa, de tal manera que no existe comunicación posible entre las dos posiciones contradictorias. La negación es completa, y en ciertas circunstancias, mortal para uno u otro bando.

En el segundo caso, se juzgan falsas ciertas afirmaciones y acciones de este o el otro bando, y verdaderas otras. Esta actitud es más tolerante que la de negación total, y constituye, sin duda, una respuesta adecuada ante el enunciado de hechos e ideas de los cuales algunos pueden ser verdaderos y algunos falsos; pero es imposible juzgar de este modo a las obras de arte o filosóficas, o a la compleja realidad de las religiones.

La tercera manera de considerar a otras religiones representa una unión dialéctica de aceptación y rechazo, con todas las tensiones, incertidumbres y cambios que tal dialéctica implica. Si echamos una mirada a la historia del cristianismo en su conjunto, y a la actitud expresada por los cristianos, en pensamiento y acción, hacia las religiones no cristianas, notaremos el predominio decisivo de esta última respuesta. No obstante, resulta casi imposible descubrir una línea de pensamiento congruente en lo que respecta a este problema. Menos congruente aún es la actitud del cristianismo hacia las cuasi-religiones contemporáneas. Esta observación contradice el popular supuesto de que la actitud cristiana hacia los credos restantes

fue exclusivamente negativa. En realidad, nada está más lejos de la verdad. El mencionado supuesto suele confundir la actitud de las Iglesias cristianas hacia los herejes, en especial a fines de la Edad Media, y la que asumían hacia miembros de otras religiones. La crueldad demoníaca de la primera contrasta con la relativa indulgencia de la segunda.

El carácter indefinido de esa actitud hacia las religiones extrañas comienza ya en el Antiguo Testamento. Los primeros profetas juzgan que los dioses paganos tienen poderes inferiores al de Yahvé —en particular en lo que atañe a la previsión y determinación del futuro, al oído prestado a las plegarias y a la ejecución de la justicia—, pero se los considera realidades concurrentes. Por supuesto, su pérdida de poder condujo a la postre a su pérdida de ser; un dios sin poder último es una «nada», como se sostuvo más tarde. Yahvé tiene un poder superior porque es el Dios de la Justicia. A partir de Amós, la profecía amenazó a Israel, la nación de Yahvé, con la destrucción a manos de este último a causa de su injusticia. El pacto entre Yahvé y la nación no le otorga a esta el derecho a la protección de Yahvé, quien se volverá contra sus habitantes si acaso violan la justicia. El monoteísmo exclusivo de la religión profética no procede del carácter absoluto de un dios particular por oposición a los restantes; es más bien la validez universal de la justicia lo que produce el monoteísmo exclusivo del Dios de la Justicia. Naturalmente, ello implica que la justicia es un principio que trasciende a todas las religiones particulares y asigna un carácter condicional a la exclusividad de cualquiera de ellas. Este principio de exclusividad condicional nos servirá de guía en nuestra indagación posterior acerca de la actitud del cristianismo hacia las religiones universales.

Las palabras de Jesús constituyen la confirmación básica de este principio. En la gran escena del juicio final (*Mateo* 25, 31 y sigs.), el Cristo coloca a su diestra a los hombres de todas las naciones que actuaron con probidad y con ese *agape* —el amor— que es la sustancia de toda ley moral. En otro lugar Jesús ilustra este principio mediante la historia del buen samaritano, el representante de una religión rechazada que practica el amor, mientras los representantes de la religión aceptada pasan de largo. Y cuando los discípulos se quejan de los que llevan a cabo una obra similar a la suya pero fuera de su círculo, Jesús defiende a estos últimos frente a los primeros.

Aunque el Cuarto Evangelio se refiere con mayor claridad

que los otros al carácter singular y único del Cristo, lo interpreta al mismo tiempo a la luz del más universal de los conceptos utilizados en este período, el concepto del Logos, el principio universal de la automanifestación divina, evitando así que Jesús fuera interpretado con un particularismo que lo habría convertido en propiedad de determinado grupo religioso. Más adelante, en su conversación con la samaritana, Jesús niega importancia a los lugares particulares de culto y exige una adoración de Dios «en Espíritu y en Verdad».
La situación por la que atraviesa Pablo es típica de todos los procesos de desarrollo posteriores. El debe luchar en dos frentes: contra el legalismo de los judíos convertidos al cristianismo, y contra el libertinaje de los paganos convertidos. Debe defender el nuevo principio revelado en la aparición del Cristo; pero, como siempre, adoptar una actitud defensiva implica estrechar las miras. Así, sus primeras censuras van dirigidas a los cristianos que distorsionan sus mensajes; sus anatemas tienen siempre como destinatarios a los cristianos, no a otras religiones o a sus miembros. Con respecto a las demás religiones afirma algo inaudito para un judío: que judíos y paganos están igualmente unidos por el pecado y que tienen la misma necesidad de salvación —salvación que no proviene de una nueva religión, la cristiana, sino de un acontecimiento histórico que enjuicia a todas las religiones, incluyendo al cristianismo—.
En el cristianismo primitivo el enjuiciamiento de otras religiones era determinado por la idea del Logos. Los Padres de la Iglesia destacaron la presencia universal del Logos, el Verbo, el principio de la automanifestación divina en todas las religiones y culturas. El Logos está presente en todas partes, cual la simiente en la tierra, y esta presencia anticipa la capital aparición del Logos en una persona histórica: el Cristo. A la luz de estas ideas Agustín pudo decir que la religión verdadera había existido siempre, y solo recibió el nombre de cristiana luego de la aparición del Cristo. De acuerdo con ello, sus vínculos con las demás religiones fueron dialécticos, como lo fueron los de sus predecesores. Ellos no rechazaban a estas últimas inequívocamente, y, por supuesto, tampoco las aceptaban inequívocamente; en sus escritos apologéticos reconocieron la índole preliminar de estas religiones, e intentaron demostrar de qué modo su dinámica interna las conduce a plantearse interrogantes cuya respuesta se halla en el acontecimiento central sobre el que se funda el cristianismo. Quisieron probar la convergencia entre el mensaje cristiano

y las búsquedas intrínsecas de las religiones paganas; al hacerlo, no apelaron únicamente a la vasta literatura en la que los paganos habían criticado sus propias religiones (por ejemplo, los filósofos griegos), sino que recurrieron también libremente a los frutos positivos germinados en el suelo de las religiones paganas. En el nivel del pensamiento teológico, incorporaron al cristianismo algunas de las más altas conceptualizaciones helenísticas, y, más indirectamente, el sentimiento imperante en la Grecia clásica hacia la vida, en términos como «*physis*» (naturaleza), «*hypóstasis*» (sustancia), «*ousía*» (el poder ser), «*prósopon*» (personalidad, no persona en el sentido moderno) * y sobre todo «*logos*» (verbo y estructura racional, en el sentido estoico posterior). No tuvieron recelo en llamar Uno inalterable al Dios a quien elevaban sus plegarias como Padre de Jesús, el Cristo.

Estos hechos son bien conocidos, pero es importante contemplarlos a la luz de los presentes encuentros de las religiones universales, pues entonces revelan que el cristianismo primitivo no se consideraba a sí mismo como una religión radical-exclusiva, sino como la religión omnicomprehensiva,** en el sentido que se desprende de la siguiente frase: «Todo lo verdadero, en cualquier lugar del mundo en que se encontrare, nos pertenece a nosotros los cristianos». Y es significativo que las famosas palabras de Jesús, «Tú debes ser, pues, perfecto, como lo es tu Padre Celestial» (que fueron siempre un enigma exegético) podrían traducirse mejor, según investigaciones recientes, por: «Tú debes ser omnicomprehensivo, como lo es tu Padre Celestial».

Además de la acogida dada a ciertos conceptos básicos provenientes del pensamiento metafísico pagano —que siempre denota, implícitamente, pensamiento religioso— el cristianismo primitivo adoptó principios morales de los estoicos, quienes

* El término «*prósopon*» significaba textualmente, en griego, «máscara». «La idea de "máscara" —dice José Ferrater Mora en su *Diccionario de filosofía*, artículo "persona"— sugería la de algo "sobrepuesto" a la pura y simple individualidad. En cierto modo, se podría decir que la idea de "sobreponer" es más propia de lo que se quería dar a entender por "persona" que la idea de "sotoponer" implicada en "hipóstasis"» (Buenos Aires: Sudamericana, 1969, t. II, pág. 402). El término «*prósopon*» indicaba, pues, lo que hoy entendemos por «personalidad» como algo sobrepuesto a la «persona». Los términos ingleses que emplea Tillich son, respectivamente, *persona* y *person*. (*N. del E.*)

** En la versión francesa se lee «universal»; sin embargo, creemos que este término traduce imperfectamente la expresión inglesa *all-inclusive*, vale decir, que incluye o comprende todo. (*N. del E.*)

representaban a la vez una filosofía y un modo de vida— proceso que ya se hace presente en las cartas paulinas—. La Iglesia primitiva creó su estructura ritual por analogía con la de las religiones de misterios (algunas de las cuales eran serias competidoras suyas), y apeló para su autorrealización social y política a las formas legales romanas y a las formas germánicas feudales, en tanto que en un nivel más popular (que contaba con el beneplácito oficial), merced a la veneración de los santos, se apropió de muchos genuinos motivos y símbolos paganos, a los que luego trasformaría.

II

Este sorprendente universalismo, sin embargo, estuvo equilibrado siempre por un criterio que jamás cuestionaron los grupos ortodoxos ni los heréticos: la imagen de Jesús como el Cristo, según había sido documentada en el Nuevo Testamento y anticipada en el Antiguo. El universalismo cristiano no era sincretista; no mezclaba los elementos que recibía sino que los sometía a un criterio último. Dotado de esta polaridad entre su carácter universal y su carácter concreto, entró en el período medieval, y las religiones con las que entonces debió competir no se equiparaban a él en ninguno de estos aspectos. Tanto en una como en otra mitad de la civilización occidental (la zona del Mediterráneo y el sector septentrional), la religión única y omnicomprehensiva y la cultura única y omnicomprehensiva se amalgamaron en una unidad de vida y pensamiento. Todos los conflictos, por graves que fueran, tenían lugar dentro de esta unidad, sin que la perturbaran las contiendas externas.

Pero en el siglo VII de nuestra era ocurrió algo que poco a poco modificó la situación en su totalidad. La primera contienda externa tuvo lugar con el auge del islam, una fe nueva y apasionada, que ganó fanáticamente el mundo a la sazón conocido, invadiendo, sometiendo y reduciendo al cristianismo oriental y amenazando a toda la cristiandad. Basado en el Antiguo Testamento y en fuentes paganas y cristianas, y creado por una personalidad profética, no solo se adaptaba a las necesidades de las tribus primitivas sino que se mostró idóneo para absorber vastos elementos de la cultura antigua, y muy pronto sobrepasó al cristianismo occidental en cultura y civilización. La conmoción producida por estos acontecimientos

tiene un único parangón: la que originó el establecimiento de la cuasi-religión comunista en Europa oriental, Rusia y China, que puso en peligro al cristianismo occidental y a su cuasi-religiosa trasformación humanista liberal.
Los repetidos triunfos bélicos de las tribus y naciones islámicas obligaron al cristianismo a tomar conciencia de sí como una religión que, enfrentada con otra, debía defenderse. Siguiendo la regla de que la defensa estrecha las miras del defensor, el cristianismo se volvió radicalmente exclusivo a partir de este punto. Las Cruzadas, producto del primer encuentro del cristianismo con una nueva religión universal, fueron la expresión de esta nueva autoconciencia. (Dando un salto en el tiempo, podemos decir unas palabras sobre nuestra época: esta analogía torna comprensible el espíritu de cruzada con que este país * se enfrentó a los dos tipos radicalizados de cuasi-religión —el fascismo por un lado, el comunismo por el otro—. El carácter a menudo irracional, casi obsesivo, de estas campañas muestra que aquí entran en juego expresiones de preocupación última, bien que altamente ambiguas. Esa ambigüedad se revela, también, en el hecho de que, como ocurría en la época de las Cruzadas, contradicen el juicio político sensato y una concepción religiosa más profunda.) Algo vino a confirmar la índole irracional de ese espíritu de cruzada: la limitada autoconciencia que originó en el cristianismo su encuentro con el islam produjo también una modificación de su autoconciencia con respecto a los judíos. Desde la época del Nuevo Testamento, existió un antijudaísmo cristiano que alcanzó su más clara expresión en la literatura juanista, basado, por supuesto, en el rechazo de Jesús como Mesías por parte de la gran mayoría de los judíos. Sin embargo, en el período primitivo fueron tolerados y con frecuencia bienvenidos; la Iglesia confiaba en su conversión. Pero luego del choque con el islam esta última tomó conciencia de que el judaísmo era una religión distinta, y su antijudaísmo se volvió fanático. Solo después de esto les fue posible a los gobiernos utilizar a los judíos como chivos emisarios políticos para encubrir sus propios fracasos en el orden político y económico; no fue sino desde las postrimerías del siglo XIX que el antijudaísmo religioso se convirtió en antisemitismo racial, uno de los muchos ingredientes, aun en nuestros días, de la cuasi-religión nacionalista radicalizada.

* Se refiere a Estados Unidos. (*N. del E.*)

III

Pero el conflicto del cristianismo con una antigua religión universal y con otra nueva en el período de las Cruzadas no dio lugar únicamente a un exclusivismo fanático, sino que fue dando pasos graduales en la dirección de un relativismo tolerante. A comienzos del siglo XIII —siglo en el que el papa Inocencio III suministró, con sus leyes antijudías, el modelo que adoptaría Hitler en Nuremberg— las fuerzas cristianas, islámicas y judías produjeron algo parecido a un milagro: un humanismo tolerante, basado en las tradiciones corrientes de la corte del emperador Federico II en Sicilia. Pasarían uno o dos siglos antes de que volvieran a emerger ideas similares, modificando de manera radical el juicio cristiano sobre las religiones no cristianas.
El gran cardenal Nicolás de Cusa, miembro de la corte papal, a despecho de ser un pilar reconocido de la Iglesia Romana, pudo escribir a mediados del siglo XV su obra *De Pace Fidei* (La paz entre las diferentes formas de la fe). Narra en ella una conversación sagrada celebrada en el cielo por los representantes de las grandes religiones, en la cual el Logos divino explicó su unidad diciendo: «Hay una única religión, un único culto: el de todos los que viven de acuerdo con los principios de la Razón [el Logos-Razón], subyacentes en los distintos grupos (. . .) El culto de los dioses da en todas partes evidencia de la Divinidad (. . .) Así se estableció en el cielo de la [Logos-] Razón la concordia entre las religiones».
La visión de Nicolás de Cusa anticipó desarrollos posteriores. Surgieron ideas que renovaron y aun trascendieron el primitivo universalismo cristiano, sin caer, empero, en el relativismo. Hombres como Erasmo, el humanista cristiano, o Zwinglio, el reformador protestante, admitieron que la obra del Espíritu Divino desbordaba los límites de la Iglesia cristiana. Los socinianos, predecesores de los unitaristas y de gran parte de la ideología protestante liberal, enseñaron en todas las épocas que la revelación era universal. Los líderes del Iluminismo, Locke, Hume y Kant, medían al cristianismo según su racionabilidad, juzgando a todas las restantes religiones con la misma vara. Querían seguir siendo cristianos, pero sobre una base universalista omnicomprehensiva.
Sus ideas sirvieron de inspiración a un gran número de teólogos protestantes del siglo XIX y comienzos del siglo XX. Síntoma de esta situación es el auge de las filosofías de la religión, término que implica, de suyo, que el cristianismo ha sido sub-

sumido en el concepto universal de religión. Esto parecería innocuo, pero no lo es. En las épocas en que el elemento concreto dominó y sofocó al elemento universalista, los teólogos, percatados de este peligro, contraponían la revelación —que le estaría reservada al cristianismo, como único privilegiado— a la religión, nombre con que designaban a toda religión no cristiana. O bien llamaban al cristianismo la religión verdadera, siendo todas las demás «falsas». Al desaparecer este distingo, si bien el cristianismo siguió adjudicándose cierta superioridad, bajó del trono exclusivo al que lo habían encumbrado estos teólogos y pasó a ser un mero ejemplar de la especie de las religiones. De ese modo, el universalismo cristiano se trasformó en el relativismo humanista.

Esta situación se refleja en la manera como filósofos y teólogos por igual abordan, en sus filosofías de la religión, el vínculo entre el cristianismo y las demás religiones. Kant, en su obra *La religión dentro de los límites de la mera razón*, enalteció al cristianismo al interpretar sus símbolos en términos de su *Crítica de la razón práctica*. Fichte, apelando al Cuarto Evangelio, exaltó al cristianismo como representante del misticismo; Schelling y Hegel lo consideraron, a pesar del islam, como la culminación de todo lo que tenían de positivo las demás religiones y culturas; Schleiermacher, al construir su historia de las religiones, lo coloca en el lugar más alto del tipo más alto de religión. Mi propio maestro Ernst Troeltsch, en su famoso ensayo «El carácter absoluto del cristianismo», plantea de manera radical la cuestión del lugar que ocupa el cristianismo entre las religiones universales. Como todos los otros teólogos y filósofos cristianos que subsumen al cristianismo en el concepto de religión, él lo interpreta como la realización más adecuada de las potencialidades implícitas en tal concepto; pero dado que el concepto de religión deriva, a su vez, de la tradición humanística cristiana, el procedimiento deviene un círculo vicioso. Advertido de esta situación, Troeltsch extrajo las consecuencias correspondientes en su interpretación de la historia; en ella, no postula para la historia ningún objetivo universal, sino que se restringe a su propia tradición, en la cual el cristianismo es un elemento. Llama a esta tradición «europeísmo»; nosotros la llamaríamos hoy, probablemente, «cultura occidental». Resultado de esta remoción de toda afirmación sobre el carácter absoluto del cristianismo fue el hecho de que abogara porque los misioneros cesasen su acometida contra las otras religiones universales, reemplazándola por una «fertilización mutua» —con lo cual se

quería significar un intercambio cultural más que una unidad interreligiosa de aceptación y rechazo—. La renuncia que esta solución llevaba implícita armonizaba con la tendencia general del pensamiento decimonónico, el positivismo, en el sentido original del vocablo, como aceptación de lo dado empíricamente con prescindencia de un criterio superior.

Hubo siempre, empero, entre los teólogos y la gente de la Iglesia, un grupo mayoritario que interpretó al cristianismo de un modo particularista y absolutista. Este grupo hizo hincapié en la exclusividad de la salvación por el camino de Cristo, siguiendo la línea teológica principal de los hombres de la Reforma, sus sistematizadores ortodoxos y sus trasformadores pietistas. Los movimientos antiuniversalistas embistieron, en oleadas sucesivas, contra las tendencias universalistas que se habían vuelto poderosas en las últimas centurias. Toda actitud relativista con respecto a las religiones universales fue denunciada como una negación de la verdad absoluta del cristianismo. Esta tradición (que no es necesariamente fundamentalista, en la acepción corriente del término) * dio origen a un fuerte vuelco particularista en la teología. En Europa se la denominó teología de la crisis; en Estados Unidos se la llama ahora neo-ortodoxia. Su fundador y más conspicuo representante es Karl Barth. Desde el punto de vista que nos interesa puede sintetizársela como el rechazo del concepto de religión aplicado al cristianismo. Según Barth, la Iglesia cristiana, encarnación del cristianismo, se funda en la única revelación que jamás tuvo lugar, a saber, la que se produjo en Jesucristo. Las religiones humanas son fascinantes, pero no representan otra cosa que fútiles intentos del hombre por alcanzar a Dios, y por ende la relación con ellas no plantea problema alguno; el juicio cristiano sobre ellas consiste en el rechazo inequívoco de su pretensión a estar basadas en la revelación. Consecuentemente, el problema que constituye el tema de este libro —el encuentro del cristianismo con las religiones universales— puede ser una interesante cuestión histórica, pero no teológica.

La historia misma, no obstante, se encargó de plantearle a Barth el problema, no a través de una contienda con una religión no cristiana propiamente dicha, sino a través de un encuentro dramático con una de las cuasi-religiones radicalizadas y demoníacas: el nazismo. Las Iglesias cristianas europeas,

* El «fundamentalismo» es una tendencia de la teología protestante que considera la Biblia como inspirada en su literalidad. (*N. del E.*)

con Barth a la vanguardia, fueron capaces de resistir su arremetida; la radical autoafirmación del cristianismo en su teología tornó imposible cualquier transacción con el nazismo. Pero en consonancia con la ley antes mencionada, debió pagarse un precio por esta triunfante defensa: un estrechamiento de las miras teológicas y eclesiásticas, que obnubiló a la mayoría de los líderes protestantes europeos ante la nueva situación creada por el encuentro de las religiones y cuasi-religiones en todo el mundo. La cuestión misional fue abordada de un modo que contradecía la idea de una fertilización mutua de las religiones superiores, propuesta por Troeltsch, y también el universalismo de los primeros cristianos; merece destacarse, además, que Barth y su escuela abandonaron la doctrina clásica del Logos, en la que este universalismo halló su más clara expresión.

La actitud actual del cristianismo hacia las religiones universales sigue siendo tan indefinida como lo fue a lo largo de casi toda su historia. El extremo contraste entre hombres como Barth y el teólogo de las misiones, Kraemer, por un lado, y por el otro Troeltsch y Toynbee, el filósofo de la historia, con su programa encaminado a la síntesis de las religiones universales, resulta simbólico al reflejar la dialéctica intrínseca del vínculo entre el cristianismo y las otras religiones propiamente dichas. En un capítulo posterior examinaremos ciertas implicaciones de esta dialéctica en lo que atañe a la relación con algunas religiones particulares, en especial las que vieron la luz en la India.

IV

Pero aún debemos formular un interrogante, al menos en términos generales: ¿Cuál es la actitud del cristianismo hacia las cuasi-religiones? La respuesta presupone un análisis de la actitud del cristianismo hacia el reino secular en general. No me refiero al secularismo, pues en lo que a él concierne no hay problema alguno. El secularismo, vale decir, la afirmación de la cultura secular en contraste a la religión y con exclusión de esta, no puede sino ser rechazado por el cristianismo, así como por cualquier otra religión; pero el reino secular no se afirma necesariamente a sí mismo en la forma de secularismo; puede hacerlo como elemento dentro de un sistema religioso general. Así sucedió en la Edad Media.

En tales condiciones, el cristianismo utilizó las creaciones provenientes del reino secular, dondequiera se encontrasen —en Egipto, Grecia o Roma— para construir su propia vida. En nuestra época, ha sido capaz de aceptar las distintas revoluciones técnicas y económicas y, tras breve reacción, las formulaciones científicas que subyacen bajo estas trasformaciones de nuestra existencia histórica. Si el protestantismo mantiene la más positiva de las relaciones con el reino secular, ello se debe a su principio de que la esfera sagrada no se encuentra más cerca de la preocupación última que la esfera secular.* Niega que cualquiera de ellas tenga más derecho a la gracia que la otra; ambas están infinitamente lejos e infinitamente cerca de lo Divino. Ello deriva de que el protestantismo fue en gran medida un movimiento laico, al igual que el Renacimiento; en su desarrollo posterior le fue posible alcanzar una síntesis con el Iluminismo, mientras que en los países católicos, incluso hoy, el cristianismo y el Iluminismo siguen luchando entre sí. El peligro que corre la idea protestante, por supuesto, consiste en que la aceptación de su secularismo lleve a la gradual y total eliminación de la dimensión religiosa, aun dentro de las Iglesias protestantes mismas. La actitud general de las Iglesias cristianas hacia el reino secular determina su juicio sobre las cuasi-religiones, surgidas sobre el fundamento del secularismo.

En primer lugar, es obvio que el protestantismo se muestra más receptivo a las cuasi-religiones, y en consecuencia, es presa más fácil de estas. La Iglesia romana ha denegado a los tres tipos de cuasi-religiones —la nacionalista, la socialista y la humanista liberal— toda significación *religiosa*. No es que rechace la idea nacionalista o socialista como tal; la ética social de la Iglesia católica podría tratar de manera positiva ambas ideas, sometiéndolas al criterio de la tradición eclesiástica. La actitud católica hacia la cuasi-religión humanista liberal es más compleja, y en conjunto negativa, ya que resulta prácticamente imposible expurgar a este movimiento de sus implicaciones religiosas. Sin embargo, la Iglesia católica se opone por completo a las radicalizaciones cuasi-religiosas del nacionalismo y el socialismo, o sea al fascismo y el comunismo. La presencia en ambos del elemento religioso es innegable, aun cuando este elemento sea un «ateísmo dogmático». Ello conduce al repudio incondicional del comunismo, y también

* Los reformadores insistieron desde el primer momento en la importancia religiosa de las tareas profanas. A Dios se lo podía encontrar en cualquier actividad. (*N. del E.*)

al repudio (menos apasionado, pero igualmente inequívoco) del fascismo.
La relación que vincula al protestantismo con las cuasi-religiones es mucho más dialéctica y hasta ambigua, como consecuencia de su evaluación positiva de lo secular. El protestantismo puede acoger y trasformar los elementos religiosos de las cuasi-religiones; así lo ha hecho, de diferentes maneras, con las tres, pero también sucumbió —parcial, ya que nunca totalmente— a sus formas radicalizadas. La Iglesia católica, en cambio, no ha estado expuesta a esta acogida y a esta sujeción.
El carácter ambiguo del protestantismo y su vínculo con las cuasi-religiones puede demostrarse con unos pocos hechos. Desde los concilios reformistas del siglo xv y luego de la Reforma del siglo xvi, la idea nacional representó un arma decisiva en la lucha de los pueblos cristianos contra Roma. Esto se vio con suprema claridad en Inglaterra; a ella le siguió Holanda, en tanto que en Alemania, Lutero apeló para defender a la Reforma a las protestas nacionales contra Roma, aunque carecía de una nación alemana que lo apoyara. Solo a fines del siglo xix entró en conflicto el nacionalismo del nuevo Imperio Alemán con la Iglesia romana. Cuando el nazismo radicalizó la fe nacionalista, ciertos grupos protestantes sucumbieron a él, mientras que la mayoría repelió el ataque demoníaco de la cuasi-religión nacionalista. En Estados Unidos existe una especie de protestantismo conservador (en lo religioso tanto como en lo político) que otorga sus favores, a menudo fanáticamente, a la cuasi-religión nacionalista. Es un síntoma del peligro a que se halla expuesto el protestantismo, peligro al que podríamos llamar apostasía nacionalista.
En sus primeras etapas, el protestantismo exhibió menos afinidad con los movimientos de justicia social que el catolicismo. Su juicio negativo sobre la condición humana lo volvió conservador y autoritario. Existieron, empero, dos movimientos de gran fuerza espiritual (aunque políticamente débiles): el del evangelio social y el del socialismo cristiano, que trataron de examinar y trasformar el elemento religioso de la fe socialista, aplicándolo a la ética social protestante. Contra la radicalización comunista y la demonización del socialismo, las Iglesias protestantes se mostraban tan intransigentes como la católica; pero en muchos grupos protestantes pervive un vigoroso anhelo de comprender lo que ocurre en la mitad del mundo habitado, en lugar de rechazarlo sin más.

El protestantismo mantiene su vínculo más íntimo con la cuasi-religión humanista liberal. En muchos casos, como ocurriera con todas las formas del protestantismo liberal, ha tenido lugar una amalgama cabal. En el primer capítulo aduje que tanto el protestantismo como el humanismo liberal eran espirituales pero frágiles; en el último examinaremos con más detenimiento el lazo que los une. Las descripciones y análisis precedentes deben haber puesto en claro lo siguiente: el cristianismo no se basa en la simple negación de las religiones o cuasi-religiones con las que se enfrenta. La relación es profundamente dialéctica, y ello no representa una debilidad del cristianismo sino que constituye su grandeza, en especial en su forma de autocrítica protestante.

3. Diálogo entre cristianos y budistas

I

En el capítulo 1 trazamos un panorama de las contiendas actuales entre las religiones y las cuasi-religiones en muchas esferas. Lo hicimos colocando particularmente el acento en las cuasi-religiones, su índole y su dinámica histórica superior. Si centramos nuestro interés en el conflicto entre el nacionalismo, el comunismo y el humanismo liberal con las religiones propiamente dichas, ello se debe a que en la escena religiosa contemporánea esta cuestión es decisiva. En el capítulo 2 se analizaron los principios cristianos para juzgar a las religiones no cristianas y se mostró el universalismo de la teología cristiana a lo largo de casi toda la historia. Con ejemplos tomados de la historia de la Iglesia ilustramos la creencia cristiana de que por debajo de todas las religiones o cuasi-religiones hay sucesos vinculados con la revelación, pero también ejemplificamos la idea teológica de que el acontecimiento revelatorio sobre el cual se funda el cristianismo posee un poder de trasformación capital para las restantes religiones.

Basándose en este enjuiciamiento, por parte del cristianismo, de las religiones y cuasi-religiones no cristianas, intentaré ahora examinar el encuentro concreto entre el cristianismo y una de las mayores, más extrañas y a la vez más competitivas de las religiones propiamente dichas: el budismo. Este examen no será meramente descriptivo; lo presentaré de manera sistemática, como diálogo en torno a los principios básicos de ambas religiones. Para ello es menester, ante todo, determinar el lugar sistemático que ocupan tanto el cristianismo como el budismo dentro de la totalidad de la existencia religiosa del hombre. Esta tentativa es quizás la más difícil de llevar a cabo en el estudio comparado de las religiones, pero en caso de alcanzar éxito, resulta la más fructífera para internarse en la jungla en apariencia impenetrable que presenta la historia de la religión ante la mente indagadora. Se trata del intento de levantar mojones que nos señalen la vía hacia los *tipos* de religiones, sus características generales y sus posiciones relativas.

Establecer tipos es siempre, empero, una tarea incierta. Los tipos son ideales lógicos que propenden a un mayor discernimiento; no existen en el tiempo ni en el espacio y en cada ejemplo particular que nos suministra la realidad solo hallamos una mezcla de ellos. Pero no es este el único hecho que vuelve cuestionable a las tipologías. Se trata más bien del carácter espacial del pensamiento tipológico; los tipos se yerguen *uno junto al otro*, sin que haya aparentemente entre ellos interrelación alguna. Parecen estáticos, abandonando la dinámica a las cosas individuales; y las cosas, los movimientos, las situaciones, las personas individuales (p. ej., cada uno de nosotros) se resisten a ser subordinados a un tipo definido. Sin embargo, no es forzoso que los tipos sean estáticos; en cada uno de ellos hay tensiones que lo impulsan más allá de sí mismo. Esto es lo que descubrió el pensamiento dialéctico, mostrando la enorme fertilidad de la descripción dialéctica de las tensiones existentes en estructuras aparentemente estáticas. A mi entender, la especie más adecuada de dialéctica para las indagaciones tipológicas es la descripción de polos contrastantes dentro de una estructura única. Una relación polar es una relación de elementos interdependientes, cada uno de los cuales es necesario para el otro y para la totalidad, aunque está en tensión con el elemento opuesto. La tensión produce conflictos, y a la vez conduce, más allá de estos últimos, a las posibles uniones de los elementos polares. Descriptos de este modo los tipos pierden su rigidez estática, y las cosas y personas individuales pueden trascender el tipo al que pertenecen sin renunciar a su carácter definido. Una tipología dinámica de esta índole posee, al mismo tiempo, una ventaja decisiva con respecto a una dialéctica unidireccional como la de la escuela hegeliana: me refiero a que no recluye en el pasado lo que, desde un punto de vista dialéctico, ha quedado atrás. Por ejemplo, en lo que atañe a la relación entre cristianismo y budismo, la dialéctica hegeliana considera a este último como una etapa primitiva de desarrollo religioso, totalmente abandonada por la historia actual. El budismo sigue existiendo, pero el Espíritu Universal ya no está presente en él en forma creativa. Una tipología dinámica en cambio, ha de considerar al budismo como una religión viva, en la que predominan especiales elementos polares, y que por ende se yergue en tensión polar frente a otras religiones en las que predominan elementos diferentes.

En términos de este método sería imposible, por ejemplo, llamar al cristianismo la religión absoluta, como hizo Hegel,

ya que cada período histórico se caracteriza por el predominio de elementos diferentes dentro del conjunto de elementos y polaridades que integran el reino religioso.
No obstante, podría señalarse el hecho de que solemos distinguir entre religiones vivas y religiones muertas, por una parte, y entre religiones superiores e inferiores, por la otra, y así preguntar: ¿no significa ello que ciertas religiones *realmente* se extinguieron luego de la aparición de formas superiores, y no podría considerarse al budismo, como hacen Hegel y la teología neo-ortodoxa, una religión que está, en principio, muerta?
Si así fuera, todo diálogo serio resultaría impracticable. ¡Pero lo cierto es que no ocurre así! Si bien ciertas religiones específicas, al igual que ciertas culturas específicas, se desarrollan y mueren, las fuerzas que les dan origen, los elementos determinantes del tipo, pertenecen a la naturaleza de lo sagrado, y por ende a la naturaleza del hombre, y por ende a la naturaleza del universo y a la automanifestación revelatoria de lo divino. Así, pues, en un diálogo entre dos religiones el punto decisivo no es la *encarnación* contingente, históricamente determinada, de los elementos tipológicos, sino estos elementos en sí mismos. En el método de la tipología dinámica, todo diálogo entre las religiones va acompañado por un silencioso diálogo *interno* de los representantes de cada una de las religiones que participan. Si el teólogo cristiano discute con el sacerdote budista la relación entre los elementos místicos y éticos de ambos credos, y defiende, verbigracia, la prioridad de lo ético sobre lo místico, discute a la vez, en su seno interno, la relación de esos dos elementos en el cristianismo. Ello origina (puedo atestiguarlo) una severa reflexión y a la vez un sentimiento de ansiedad.
Parecería haber llegado el momento propicio para suministrar una tipología dinámica de las religiones o, dicho en forma más precisa, de los elementos típicos que, con distintas variaciones, constituyen los factores determinantes de toda religión concreta. Sin embargo, esta tarea trasciende con mucho los alcances de este libro, que puede ser visto como una pequeña contribución a esa tipología. En este momento, la única formulación posible es la determinación de las polaridades cuyos polos opuestos ocupan el cristianismo y el budismo.
Al igual que las restantes religiones, ambas tienen un fundamento y origen sacramental, y parten de la experiencia de lo sagrado tal como se presenta aquí y ahora, en este objeto, esta persona, este suceso. Pero ninguna religión superior se

detuvo en esta base sacramental; todas ellas la trascendieron, bien que preservándola en sí, pues en la medida en que existe religión dicha base no puede estar ausente. Puede, sí, ser quebrada y trascendida; tal es lo que sucedió en dos direcciones, la mística y la ética, que corresponden a los dos elementos de la experiencia de lo sagrado: la experiencia de lo sagrado como ser y la experiencia de lo sagrado como lo que debe ser. No hay sacralidad, y en consecuencia no hay religión viviente, sin esos dos elementos, pero la preponderancia del elemento místico en todas las religiones que vieron la luz en la India resulta obvia, como lo es la preponderancia del elemento ético-social en las religiones surgidas en Israel. Ello hace que el diálogo entre ambas ocupe un lugar proemial en el encuentro entre las religiones propiamente dichas, proporcionando a la vez un ejemplo del encuentro y el conflicto entre los elementos de lo sagrado en el seno de cualquier religión particular.

II

El budismo y el cristianismo se toparon uno con otro desde los primeros tiempos, pero nada parecido a un diálogo resultó de dichos encuentros; ninguna de las dos religiones desempeña un papel en la literatura clásica de la otra. El primer impacto visible del budismo en el pensamiento occidental se manifestó en la filosofía de Schopenhauer, quien con algún justificativo identificó su metafísica y psicología de la «voluntad» con concepciones provenientes de la India, y en especial del budismo. Un segundo aflujo de ideas hindúes (incluyendo las budistas) tuvo lugar a comienzos de nuestro siglo, cuando comenzaron a publicarse atractivas traducciones de las fuentes búdicas y hombres como Rudolf Otto, el teólogo de Marburgo y autor de la obra clásica *Das Heilige* (*Lo Santo*) iniciaron un diálogo personal y literario, continuo y profundo entre el cristianismo y las religiones de la India.
La discusión prosiguió desde entonces tanto en el Este como en el Oeste —en el primer caso, no solo por parte del hinduismo de la India sino también del budismo japonés—. Ello apunta a un tercer encuentro, de carácter más existencial: el impacto misional del budismo Zen sobre las clases cultas occidentales cristianas y humanistas. (Más adelante examinaremos los motivos del éxito logrado por esta invasión budista en Occidente, así como sus limitaciones.)

¿Ejerció el cristianismo un impacto análogo sobre el budismo? Para responder a ello debemos distinguir, en lo que atañe al conjunto de religiones asiáticas, tres vías a través de las cuales pudo hacerse sentir la influencia cristiana: la vía misional directa, la vía cultural indirecta, y la vía dialógica personal.

La obra de los misioneros apenas afectó a las clases cultas de las naciones asiáticas, aunque la conversión de ciertos individuos notables prueba que las misiones tuvieron siquiera un éxito cualitativo. Pero en un país como Japón, donde fuerzas civilizadoras superiores plasmaron casi todas las clases sociales, el éxito misional es muy limitado. En la India, las masas hinduistas se muestran más receptivas a la labor de los misioneros, como lo señala la Iglesia de la India meridional; pero en las clases altas es más bien un humanismo cristiano el que ha prendido en ciertos individuos importantes. Por ahora, la influencia civilizadora indirecta del cristianismo, no su obra misional, es lo decisivo en todas las civilizaciones asiáticas. Existe un tercer camino para incursionar en la espiritualidad budista: el dialógico personal. Se trata de algo cuantitativa y cualitativamente inconmensurable, pero también de una realidad constante, base del material dialógico que aquí ofreceremos.

Si atendemos a la influencia mutua entre el cristianismo y el budismo en su conjunto, debemos concluir que es sumamente limitada —incomparable con el impacto del cristianismo sobre las naciones mediterráneas y germánicas en el pasado lejano, y sobre muchas naciones, primitivas desde el punto de vista religioso, en tiempos recientes; incomparable también con el impacto que ejerció otrora el budismo sobre las clases inferiores y los grupos cultivados del Asia oriental, por ejemplo en China y Japón—. Y por cierto, esa influencia mutua tampoco resiste la comparación con la enorme influencia que ejercieron las cuasi-religiones sobre ambas. Así, bien puede suceder que en un futuro no muy distante, el diálogo entre ellas se centre en los problemas comunes promovidos por la secularización de toda la humanidad y el ataque resultante de las poderosas cuasi-religiones sobre las religiones propiamente dichas. Pero aun en ese caso el diálogo interreligioso debe continuar y rendir más frutos que hasta ahora.

En todo diálogo entablado entre representantes de religiones diferentes hay varios presupuestos. En primer término, se presupone que ambos interlocutores reconocen el valor de la

convicción religiosa del otro (basada, en última instancia, en una experiencia revelatoria), de modo que juzgan valedero su intercambio de opiniones. En segundo lugar, se presupone que cada uno de ellos es capaz de presentar convincentemente sus propios fundamentos religiosos, a fin de que el diálogo constituya una confrontación seria. En tercer lugar, se presupone que ambos se desplazan en un terreno común, que torna posible tanto el diálogo como el conflicto. Por último, se presupone que ambos bandos están abiertos a las críticas que se dirijan contra su fundamentación religiosa.
Si estos presupuestos se concretan —como creo que sucedió en los diálogos que mantuve con representantes de los sacerdotes y estudiosos budistas en Japón—, este tipo de encuentro entre dos o más religiones puede ser harto fructífero, y en caso de continuar, puede llegar a tener incluso consecuencias históricas.
En todos los debates que tienen lugar en nuestros días entre representantes de religiones propiamente dichas, una de las características importantes es la incesante referencia a las cuasi-religiones y sus trasfondos seculares. El diálogo pierde de este modo el carácter de una discusión de sutilezas dogmáticas y se convierte en una indagación común a la luz de la situación mundial; y bien puede ocurrir que los aspectos teológicos particulares pasen a segundo plano, frente a la posición defensiva de todas las religiones propiamente dichas.

III

La última observación nos conduce de inmediato a la pregunta a la que responden todos los tipos de religiones propiamente dichas y de cuasi-religiones, lo intenten o no deliberadamente. Me refiero al sentido intrínseco de la existencia —en griego, el *telos* de todo lo existente—. Cualquier discusión interreligiosa debería partir de *este* punto, en lugar de comenzar por la comparación de los distintos conceptos de *Dios* o del hombre, de la historia o de la salvación. Todas ellas pueden ser comprendidas en su carácter peculiar si se ha entendido antes el carácter particular de su concepto del telos. El término *telos* de los filósofos griegos resumía su visión del hombre y del mundo; así Platón llamó al *telos* del hombre ομοίωσις τῷ θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν (asemejarse al dios

tanto como fuera posible). En el diálogo entablado entre el cristianismo y el budismo pueden emplearse dos formulaciones del telos: el primero nos habla del *telos* de todos los *hombres* y todas las cosas unidos en el Reino de Dios; el budismo, del *telos* de todas las *cosas* y todos los hombres consumado en el Nirvana. Por supuesto, estas no son sino meras abreviaturas de un número casi infinito de presupuestos y consecuencias; pero por esa misma razón resultan útiles para comenzar el diálogo, y también para concluirlo.

Ambas denominaciones son simbólicas; lo que crea el contraste teórico y práctico entre ambas religiones es el diferente enfoque de la realidad implícito en ellas. El Reino de Dios es un símbolo social, político y personalista; el material simbólico procede de la imagen del gobernante que establece un reino de paz y justicia en sus dominios. El símbolo del Nirvana, en cambio, es ontológico; procede de la experiencia de la finitud, la separación, la ignorancia, el sufrimiento, y en respuesta a todo ello, la imagen de la bendita unidad de todas las cosas, más allá de la finitud y el error, en el Fundamento último del Ser.

Pero a pesar de este profundo contraste, el diálogo entre ambos no es imposible; uno y otro se basan en una evaluación negativa de la existencia: el Reino de Dios se yergue frente a los reinos de este mundo, a saber, las demoníacas estructuras de poder que gobiernan la historia y la vida personal; el Nirvana se levanta, frente al mundo de la realidad aparente, como la verdadera realidad de la que proceden las cosas individuales y a la que están destinadas a retornar. Tal es la base común; de ella surgen diferencias decisivas. El cristianismo ve al mundo como creación y, por ende, como esencialmente bueno; la gran afirmación cristiana, *esse qua esse bonum est*, es la conceptualización del relato del *Génesis* según el cual Dios miró todo lo que había creado «y vio ser muy bueno cuanto había hecho» (*Gén.* 1: 31).

El juicio negativo no se dirige, pues, contra el mundo en su esencia sino contra el mundo en su existencia; no contra el mundo de la creación sino contra el mundo de la caída. Para el budismo, el hecho de que exista un mundo es resultado de una Caída ontológica en la finitud.

Las consecuencias derivadas de esta diferencia básica son inmensas. En el cristianismo la preocupación última es simbolizada en categorías personales, en el budismo lo es en categorías traspersonales, por ejemplo el «no-ser absoluto». El

cristianismo juzga al hombre responsable de la Caída, un pecador; para el budismo es una criatura finita atada a la rueda de la vida por la afirmación de su yo personal, su ignorancia y sufrimiento.

IV

Parecería que en este punto el diálogo llega a su fin con una clara enunciación de incompatibilidad; continúa, no obstante, con la pregunta siguiente: la naturaleza de lo sagrado, ¿no habrá forzado a ambas partes a incluir, al menos por implicación, elementos predominantes en la otra? El símbolo «Reino de Dios» aparece en un proceso de desarrollo religioso en el que la santidad del «deber ser» predomina sobre la santidad del «ser» y el elemento de «protestación» de los santos prevalece sobre el elemento «sacramental». Se lo encuentra en el judaísmo profético, en el tipo sinóptico de cristianismo primitivo, en el calvinismo, y en el tipo social de protestantismo liberal. Si observamos al cristianismo en su conjunto, incluyendo los tipos que acabamos de mencionar, nos hallamos ante una gran cantidad de elementos místicos y sacramentales, y por consiguiente, ante ideas sobre Dios y el hombre que se aproximan a los conceptos búdicos. El *esse ipsum* (Ser en sí mismo) de la doctrina cristiana clásica de Dios es una categoría traspersonal y permite al contendiente cristiano comprender el significado de la nada absoluta en el pensamiento budista. El término señala el carácter incondicional e infinito de la preocupación última y la imposibilidad de identificarla con cualquiera de las cosas particulares existentes. A la inversa, es obvio que en el budismo Mahayana el espíritu del Buda aparece en muchas manifestaciones de carácter personal, tornando posible una relación no-mística, a menudo muy primitiva, con la figura divina. Tales observaciones confirman el supuesto de que ninguno de los diversos elementos que integran el significado de lo sagrado está jamás totalmente ausente en cualquier experiencia auténtica de lo sagrado, y por lo tanto, en cualquier religión. Pero ello no implica que sea factible la fusión de las ideas cristiana y budista sobre Dios, ni tampoco que sea factible obtener un denominador común privando a los símbolos antagónicos de su carácter concreto. Una religión viva solo ve la luz si surge una nueva experiencia revelatoria.

Este diálogo nos lleva al siguiente interrogante general: ¿Son mutuamente excluyentes los símbolos dominantes del Reino de Dios y del Nirvana? De acuerdo con nuestra derivación de todos los tipos religiosos a partir de los elementos presentes en la experiencia de lo sagrado, ello es inconcebible, y la historia de ambos símbolos presenta indicios de tendencias convergentes. Si Pablo identifica el Reino de Dios con la esperanza de que Dios esté enteramente *en* todas las cosas (o *para* todas las cosas); si lo reemplaza por el símbolo de la Vida Eterna, o lo describe como la eterna intuición y fruición de Dios, todo ello guarda fuerte afinidad con la alabanza del Nirvana como estado de felicidad trastemporal, pues la felicidad presupone —al menos en lenguaje simbólico— un sujeto que la experimente. Aquí debemos hacer también una advertencia contra la mezcla o reducción del carácter concreto de ambas religiones.

El diálogo puede centrarse ahora en ciertas consecuencias éticas, donde las diferencias resultan más conspicuas. Al analizarlas, se torna evidente que detrás de los símbolos antagónicos del Reino de Dios y del Nirvana subyacen dos principios ontológicos diferentes, a saber, el de la «participación» y el de la «identidad». En el Reino de Dios se participa como ser individual; en el Nirvana, se es idéntico a todo lo que es. Esto lleva de inmediato a una relación distinta entre el hombre y la naturaleza. El principio de participación puede reducirse en grado tal en sus aplicaciones que origine la actitud de control técnico de la naturaleza dominante en el mundo occidental. La naturaleza, en todas sus formas, se vuelve una herramienta para los propósitos humanos. Con el principio de identidad se impide, en buena medida, el desarrollo de esta posibilidad. La identificación «simpática» con la naturaleza se expresa poderosamente en el arte chino, coreano y japonés de inspiración budista. En el hinduismo prevalece una actitud análoga, basada también en el principio de identidad: la vemos en el tratamiento dado a los animales superiores, la prohibición de matarlos y la creencia —conectada con la doctrina del Karma— de que las almas humanas pueden, en el proceso de la trasmigración, encarnar en animales. Hay un buen trecho entre todo esto y la historia que narra el Antiguo Testamento, en la que se asigna a Adán la tarea de gobernar sobre todas las demás criaturas.

No obstante, las actitudes hacia la naturaleza del cristianismo y el budismo no son totalmente excluyentes. En la larga historia del misticismo cristiano de la naturaleza, el principio

de participación alcanza por momentos un grado tal que suele ser dificultoso distinguirlo del principio de identidad; tal lo que ocurre, verbigracia, con Francisco de Asís. El pensamiento sacramental de Lutero produjo una especie de misticismo de la naturaleza que influyó sobre la mística protestante y, en una forma secularizada, sobre el movimiento romántico alemán. No es la actitud hacia la naturaleza del cristianismo en su conjunto, sino la del protestantismo calvinista, la que contradice casi por completo la actitud budista. Al extenderse el budismo desde la India a China y Japón, la actitud de control de la naturaleza se intensificó, aunque nunca desplazó al principio de identidad. Todo jardín de piedras búdico atestigua su presencia. Cierta vez escuché algo que es, a mi entender, notable expresión del principio de identidad: que esas piedras, expresivamente distribuidas y ordenadas, están en este lugar y a la vez en todo el universo, en una suerte de omnipresencia mística, y que su existencia particular aquí y ahora carece de significación.

Para las culturas en las que el budismo juega un papel determinante lo más importante es la relevancia del principio de identidad con respecto a la relación del hombre con su prójimo y con la sociedad. En forma sumamente sucinta, podría decirse que la participación lleva al *agape*, la identidad a la compasión. En el Nuevo Testamento, la palabra griega *agape* se emplea en un nuevo sentido, para designar el tipo de amor que siente Dios por el hombre, el ser superior por el inferior, y que todos los hombres deberían sentir por sus prójimos, ya fueran amigos o enemigos, aceptados o rechazados, simpáticos o antipáticos. Según esta acepción, el agape acepta lo inaceptable e intenta trasformarlo. Elevará al amado por encima de sí mismo, pero el éxito de esta tentativa no es condición del agape; puede ser su consecuencia. El agape acepta y trata de trasformar siguiendo el rumbo que señala el símbolo del «Reino de Dios».

El estado compasivo es aquel en el que una persona que no sufre por su propia situación puede sufrir por identificación con otra que sufre. No se acepta al otro en términos de «a pesar de», ni se intenta trasformarlo; se sufre su sufrimiento mediante la identificación. Puede tratarse de una forma muy activa de amor, y ocasionar al ser amado beneficios más inmediatos que un mandamiento a ejercitar el agape que haya experimentado una distorsión moralista. Pero algo falta: la voluntad de trasformar al otro, ya sea en forma directa o indirecta, trasformando las estructuras sociológicas y psico-

lógicas que lo condicionan. En la religión y el arte budista, así como en las relaciones personales con los amigos —y también de esto puedo servir de testigo— existen grandes expresiones de compasión, pero esto no es agape, pues falta su doble característica: la aceptación de lo inaceptable (el movimiento de lo superior a lo inferior), y a la vez la voluntad de trasformar las estructuras individuales y sociales.

Ahora pasa a ocupar el proscenio de nuestro diálogo el problema histórico. Bajo el predominio del símbolo del Reino de Dios, la historia no es solo el escenario en el que se decide el destino de los individuos, sino un movimiento donde se crea lo nuevo y que avanza hacia lo absolutamente nuevo, simbolizado como «el nuevo cielo y la nueva tierra». Esta visión de la historia, esta concepción realmente histórica, posee muchas implicaciones, una de las cuales deseo mencionar.

En lo concerniente al modo de ser del futuro, significa que el símbolo del Reino de Dios posee un carácter revolucionario. En la medida en que se ajusta a este símbolo, el cristianismo exhibe una fuerza revolucionaria encaminada a la trasformación radical de la sociedad. Las tendencias conservadoras de las Iglesias oficiales no pudieron eliminar jamás este elemento en el símbolo del que hablamos, y la mayor parte de los movimientos revolucionarios de Occidente —el liberalismo, la democracia y el socialismo— dependen de él consciente o inconscientemente.

Nada análogo se presenta en el budismo. La actitud básica no es en él la trasformación de la realidad sino la salvación con respecto a esa realidad. Esta actitud no conduce forzosamente a un ascetismo radical, como ocurriera en la India; puede llevar a una afirmación de las actividades cotidianas —como en el budismo Zen, por ejemplo— pero guiada por el principio de un apartamiento supremo. De todos modos, el principio del Nirvana no permite deducir de él creencia alguna en lo históricamente nuevo ni tampoco impulso alguno de trasformación de la sociedad. Si el budismo contemporáneo manifiesta un creciente interés social, y si las «nuevas religiones» sectarias de Japón (algunas de las cuales tienen origen budista) gozan de suma popularidad, todo ello ocurre bajo la vigencia del principio de compasión. No se observa en estos movimientos la aspiración a trasformar la sociedad en su conjunto, como tampoco a lograr algo radicalmente nuevo en la historia del hombre.

Nuevamente debemos preguntarnos: ¿concluye aquí el diá-

logo? Y nuevamente respondo: no necesariamente. A despecho de toda la dinámica revolucionaria del cristianismo, existe una poderosa experiencia (a veces predominante) de la línea vertical, por ejemplo en el misticismo cristiano, en el conservadorismo sacramental de las Iglesias católicas y en el conservadorismo político de base religiosa de las Iglesias luteranas. En todos estos casos el ímpetu revolucionario del cristianismo se reprime y el anhelo de todos los seres por el «descanso eterno en Dios, el Señor» se aproxima a una actitud de indiferencia hacia la historia. En su relación con la historia, el cristianismo incluye más tensiones polares que el budismo, justamente a causa de que ha elegido la línea histórica, horizontal.

Pero el diálogo no acaba aquí, pues la propia historia obligó al budismo a considerarla seriamente, y ello en un momento en que una actitud de desesperanza histórica ha hecho presa de muchos en el Occidente cristiano. El Japón budista anhela la democracia y se interroga por sus fundamentos espirituales. Sus líderes saben que la doctrina que profesan es incapaz de proporcionar tales fundamentos, y están a la búsqueda de algo que solo apareció en el contexto del cristianismo, a saber, la actitud que ve en cada individuo una persona, un ser de valor infinito y de iguales derechos que los demás ante la preocupación última. Los conquistadores cristianos impusieron a los japoneses la democracia; estos comenzaron aceptándola, pero a continuación se preguntaron: ¿cómo puede funcionar la democracia si la justipreciación cristiana de cada ser humano carece de raíces en el sintoísmo o en el budismo?

Esta carencia de raíces sale a luz en un diálogo como el siguiente: El sacerdote budista pregunta al filósofo cristiano, «¿Cree usted que toda persona posee una sustancia propia, que le otorga la verdadera individualidad?» Su interlocutor responde, «Sin duda». El budista vuelve a preguntar, «¿Cree usted posible la comunidad entre los individuos?» El cristiano asiente otra vez. Entonces el primero le dice: «Las dos respuestas que usted me ha dado son incompatibles; si toda persona posee una sustancia, es imposible la comunidad». A lo cual replica el cristiano, «*Unicamente* si cada persona posee una sustancia propia es posible la comunidad, pues la comunidad presupone la separación. Ustedes, amigos budistas, tienen identidad pero no comunidad». El observador se interroga entonces: «¿Es posible en Japón una democracia regida por estos principios? ¿Puede la aceptación de

un sistema político reemplazar a sus fundamentos espirituales?»

Con estas preguntas, que son válidas para todas las naciones del mundo no occidental, el diálogo llega, por el momento, a su término.

4. El cristianismo se juzga a sí mismo a la luz de su encuentro con las religiones universales

Hemos comenzado por presentar una reseña de la situación actual, distinguiendo entre las religiones propiamente dichas y las cuasi-religiones seculares, bajo el título general de «El cristianismo y el encuentro de las religiones universales». Al trazar el bosquejo de este encuentro mundial enfatizamos el hecho de que los conflictos más notables son los que mantienen las cuasi-religiones —el fascismo, el comunismo, el humanismo liberal— con las religiones primitivas y las religiones superiores, y que como consecuencia de esta situación, todas las religiones enfrentan un problema común: de qué manera enfrentar al secularismo y a las cuasi-religiones en él basadas.

En el segundo capítulo, bajo el título «Criterios cristianos para juzgar a las religiones no cristianas», intentamos mostrar la larga trayectoria de un universalismo cristiano que ratifica las experiencias revelatorias de las religiones no cristianas, trayectoria que comienza en los profetas y Jesús, continúa con los Padres de la Iglesia, se interrumpe durante siglos por el auge del islam y del antijudaísmo cristiano, y es retomada en el Renacimiento y el Iluminismo. Este principio de universalismo ha sufrido un ataque continuo por parte del principio opuesto, el de la particularidad que se arroga validez exclusiva, que ha conducido a la inestable y contradictoria actitud del cristianismo actual hacia las religiones universales. Como ya señaláramos, la misma actitud ambigua prevalece en los juicios de los líderes cristianos contemporáneos con respecto a las cuasi-religiones y al secularismo en general.

En el tercer capítulo, titulado «Diálogo entre cristianos y budistas», examinamos ante todo el problema de la tipología de las religiones, sugiriendo el empleo de una tipología dinámica, basada en polaridades en lugar de antítesis, a fin de comprender la historia aparentemente caótica de las religiones. Como uno de los ejemplos más importantes de esa polaridad, contrapusimos al cristianismo y al budismo, mos-

trando sus puntos de convergencia y divergencia, y su síntesis en dos símbolos contrastantes: el Reino de Dios y el Nirvana. Al finalizar el capítulo planteamos el siguiente interrogante: ¿Cómo puede crearse una comunidad de naciones democráticas sin las religiones a partir de las cuales vio la luz, originalmente, la democracia liberal en Occidente?
Esta pregunta nos lleva de la mano al tema de este último capítulo, «El cristianismo se juzga a sí mismo a la luz de su encuentro con las religiones universales», entendiendo que al hablar de religiones nos referimos tanto a las religiones propiamente dichas como a las cuasi-religiones.

I

Consideremos en primer término las bases de esa autovaloración. ¿De dónde extrae el cristianismo sus criterios? Estos criterios pueden derivar de un único punto, y hay una única manera de acercarse a ese punto. Dicho punto es el acontecimiento sobre el que se funda el cristianismo, y la manera de aproximársele es la participación en el poder espiritual perenne de este acontecimiento: la aparición y acogida de Jesús de Nazareth como el Cristo, símbolo que representa la automanifestación decisiva, en la historia humana, del origen y fin de todo ser. A partir de este punto debe el cristianismo adoptar los criterios para autoevaluarse.
Hemos dicho que la manera de aproximarse a él es la participación. Pero, ¿cómo puede uno participar en un suceso del pasado? No merced al conocimiento histórico, por cierto; aunque debamos escuchar a los testigos de lo que entonces ocurriera; no, tampoco, merced a la aceptación de una tradición, aunque solo gracias a ella pueda uno estar en contacto vivo con el pasado; no, sin duda, sometiéndose a las autoridades pretéritas o actuales, aunque no haya vida espiritual alguna sin una dependencia real (pero no primordial) con respecto a esas autoridades. La participación en un hecho del pasado solo es posible si uno es alcanzado por el poder espiritual de este hecho y, por su intermedio, queda capacitado para evaluar a los testigos, las tradiciones y las autoridades en los que ese poder espiritual se hizo y se hace efectivo.
A través de la participación es posible descubrir, en la aparición de Cristo en la historia, los criterios por los cuales

debe juzgarse a sí mismo el cristianismo, pero también es posible pasarlos por alto. Soy consciente del riesgo implícito, pero allí donde hay espíritu, y no mera letra de la ley, hay siempre riesgo. Ese riesgo es inevitable si uno trata de juzgar al cristianismo en nombre de sus propios fundamentos; pero *si se emprende esa tarea,* se obtiene una respuesta al interrogante planteado por el tema general de estas conferencias.

En el capítulo 2 examinamos dos tensiones de la autointerpretación cristiana que son decisivas, la primera para la relación del cristianismo con las religiones propiamente dichas, y la segunda para su relación con las cuasi-religiones; aquella es la que existe entre el carácter particular y el carácter universal de la postura cristiana; esta, la que existe entre el cristianismo como religión y el cristianismo como negación de la religión. Ambas proceden de la índole del evento sobre el cual se basa el cristianismo. El significado de este evento no se torna manifiesto en el hecho de suministrar un fundamento para una nueva religión, dotada de un carácter particular (aunque este fuera su resultado inevitable, con consecuencias en parte creativas y en parte destructivas, mezcladas ambiguamente en la historia de la Iglesia); se manifiesta en el acontecimiento mismo que precede a estas consecuencias y las juzga. Se trata de una vida personal cuya imagen, tal como se imprimió en sus discípulos, no muestra solución de continuidad en su relación con Dios ni reclama nada para sí en su particularidad. Lo particular en él es que crucificó lo que en él había de particular, en aras de lo universal. Esto libera a su imagen de todo vínculo, ya sea con una religión particular —la religión a la que él pertenecía lo echó de su seno—, ya con la esfera religiosa en sí misma; el principio del amor en él abraza el cosmos, incluyendo por igual a las religiones y a las esferas seculares. Con esta imagen, particular y sin embargo libre de particularidad, religiosa y sin embargo libre de religión, se proporcionan los criterios con los cuales el cristianismo debe enjuiciarse, y al hacerlo, enjuiciar a todas las otras religiones y cuasi-religiones.

II

Sobre esta base, el cristianismo llegó a convertirse en una religión específica, merced a un proceso de perpetuación de

la tradición del Antiguo Testamento y, a la vez, de recepción de elementos provenientes de las religiones con las que se enfrentaba. Como dijera Harnack, el cristianismo es en sí mismo un compendio de la historia de las religiones. Si bien los primeros siglos, los formativos, fueron los más importantes en el desarrollo total, el proceso continuó hasta el presente. En su trascurso, el cristianismo enjuició, fue enjuiciado y aceptó el juicio ajeno. La tensión entre juzgar a las religiones contendientes merced a la fuerza de sus fundamentos, y aceptar ser juzgado por ellas merced a la libertad que sus fundamentos le otorgan, nutrió la vida dinámica que demostró. El cristianismo está por naturaleza abierto en todas direcciones, y durante siglos esta receptividad y apertura fueron su gloria. Pero dos elementos comenzaron a debilitar cada vez más la libertad de aceptar el juicio ajeno: el elemento jerárquico y el polémico. Con el fortalecimiento de la autoridad jerárquica se tornó cada vez más dificultoso alterar o desdecirse de las decisiones tomadas por los obispos, los concilios y, finalmente, los papas. La tradición dejó de ser una corriente viva; en lugar de ello, se trasformó en un agregado cada vez mayor de formulaciones e instituciones de validez inamovible. No obstante, en este proceso de desarrollo operó más aún el elemento político. Cada decisión importante adoptada en la historia de la Iglesia es la solución de un problema originado por conflictos históricos, y toda decisión, una vez adoptada, cierra el paso a otras posibilidades. Clausura caminos, estrecha las miras. Aumenta la proclividad a juzgar y disminuye la disposición a aceptar el juicio ajeno. La peor consecuencia de esta tendencia fue la división de la Iglesia en el período de la Reforma y Contrarreforma. A partir de entonces, la gloria de la receptividad se perdió en ambos bandos. La Iglesia de la Contrarreforma estaba incomparablemente menos capacitada para hacer frente a las otras religiones o cuasi-religiones que lo que había estado la Iglesia primitiva; y en cuanto a las Iglesias protestantes, a despecho de la libertad que otorga el principio protestante, solo la influencia del secularismo pudo abrirlas nuevamente a un encuentro creativo con las demás religiones. Se señala a veces con cuánta habilidad los misioneros, en especial en las órdenes católicas, adaptan su mensaje y sus demandas a la esencia pagana de un grupo superficialmente convertido; pero adaptación no significa acogida y no conduce a la autovaloración. A la luz de estas consideraciones, debemos reconocer en qué medida el cristianismo se ha con-

vertido en una religión, en vez de seguir siendo un núcleo de cristalización de todos los elementos religiosos positivos, luego de someterlos a los criterios correspondientes. Muchas de las críticas que se le hacen obedecen a este fracaso.
Teniendo presente este panorama general, quiero ahora suministrar ejemplos del modo como el cristianismo juzgó a las restantes religiones y aceptó sus juicios, y por último, mostrar la lucha que libra en su interior contra sí mismo como religión, y las nuevas perspectivas que se abren, a consecuencia de esta lucha, para sus futuros encuentros con las otras religiones universales.
Siguiendo estrictamente la tradición judía, los primeros cristianos consideraron que el politeísmo era idolatría, una manera de servir a los poderes demoníacos. Un sentimiento de ansiedad y de horror acompañaba a este juicio. Se pensaba que el politeísmo constituía un ataque directo a la dignidad de lo divino, una tentativa de elevar las realidades finitas —aun las más grandes y hermosas— atribuyéndoles un ser y significado últimos. La gloria de los dioses griegos no impresionaba más a los cristianos que las divinidades animales de las naciones «bárbaras». Pero apareció entonces una contrasentencia: los cultos adherentes al simbolismo politeísta acusaron a judíos y cristianos de ateísmo, por negar la presencia divina en todos los reinos del ser. Se los acusó de profanar el mundo. De alguna manera ellos eran conscientes de este hecho. Su aversión al politeísmo no se mitigó, pero encontraron muchas manifestaciones concretas de lo divino en el mundo; por ejemplo, las cualidades o funciones hipostasiadas de Dios como Su «Sabiduría», Su «Verbo» o Su «Gloria». Vieron en la naturaleza y la historia huellas de poderes angélicos y demoníacos. Más adelante —y aquí el cristianismo se separó del judaísmo— sostuvieron la existencia de un mediador divino entre Dios y el hombre, y a través de él, de una pléyade de santos y de mártires —mediadores entre el mediador y el hombre, por así decirlo—. En este aspecto el cristianismo aceptó influencias del elemento politeísta de las religiones. En su forma secular, este conflicto sigue vivo en nuestros días, como conflicto entre una filosofía romántica de la naturaleza y sus expresiones artístico-religiosas, por un lado, y la profanación total de la naturaleza y su sujeción moral y técnica a los propósitos del hombre, por el otro.
El ejemplo que he escogido nos muestra un juicio sumamente radical de otro tipo de religión por parte del cristianismo, jui-

cio que no impidió, empero, que los cristianos aceptaran ser enjuiciados a su vez.
El cristianismo juzgó y sigue juzgando al judaísmo, a pesar de que ambos tienen como base común el Antiguo Testamento; pero la dependencia en que se halla aquel con respecto a este último lo inhibe particularmente para aceptar los juicios que de él provienen. A pesar de ello, los cristianos han aceptado tales juicios desde que se eliminaron las barreras impuestas por la represión medieval, hija de la ansiedad y del fanatismo. Durante casi dos centurias el cristianismo recibió en forma indirecta, por vía del humanismo liberal, los juicios judaicos y trasformó la crítica en autovaloración. Fue en parte el resurgimiento de elementos paganos en las Iglesias nacionales y territoriales, y en parte la supresión del espíritu de autocrítica en todas las Iglesias, lo que promovió una reacción profética de los cristianos democráticos y socialistas.
Me gustaría añadir algo más respecto de la valoración del islam y la aceptación de sus juicios, pero poco hay que podamos agregar en este caso. El encuentro inicial dio como único resultado el rechazo mutuo. ¿Existen posibilidades para una autovaloración cristiana de este encuentro? Probablemente gire en torno de estos dos únicos puntos: la solución del problema racial en el islam, y su sagacidad para tratar con los pueblos primitivos.
Otro ejemplo de rechazo radical conectado con elementos de aceptación fue el de la religión dualista de Persia, introducida en el cristianismo por los grupos gnósticos y apoyada por la doctrina griega de la oposición entre materia y espíritu. La lucha entablada contra el dualismo y el rechazo de un Dios de las tinieblas con poderes creativos propios fueron consecuencia de la doctrina de la creación propuesta en el Antiguo Testamento. El cristianismo libró esta batalla, aunque los cristianos estaban impresionados por la seriedad con que abordaba el dualismo el problema del mal; a causa de ello, Agustín fue durante diez años maniqueo. Hay también hoy muchos cristianos que del mismo modo que Agustín y sus seguidores protestantes, como Karl Barth, aceptan la «depravación total» del hombre, concepto dualista que fuera al mismo tiempo enjuiciado y aceptado en el pasado, y que lo es actualmente en los debates en favor y en contra de la concepción existencialista relativa a la condición humana.
El cristianismo se había topado con el misticismo mucho antes de que la India se franqueara al mundo en la época moderna. La batalla sostenida contra las ideas de Juliano

el Apóstata, que propendían a restituir el paganismo con ayuda del misticismo neoplatónico, fue decisiva. Cuando examinamos este proceso hallamos, en ambos bandos, argumentos similares a los que se emplean en nuestras contiendas contemporáneas con el misticismo de la India. Los teólogos cristianos estaban y están en lo cierto al criticar la actitud apersonal, asocial y ahistórica de las religiones místicas, pero debieron dar cabida a las críticas que en sentido contrario les dirigieran los grupos místicos, en el sentido de que su propio personalismo es primitivo y necesita ser interpretado en términos traspersonales. Esto fue reconocido, siquiera parcialmente, por los teólogos cristianos, quienes, en armonía con la larga trayectoria de la mística cristiana, aseveraron que sin un elemento místico —a saber, una experiencia de la presencia inmediata de lo divino— no existe en absoluto religión.

Los ejemplos podrían multiplicarse, pero con los que hemos dado basta para ilustrar el ritmo con que se sucedieron, en el curso de la historia del cristianismo, las críticas, contracríticas y autocríticas. Ellos nos revelan que el cristianismo no se recluye en sí mismo, y que en todos sus juicios radicales sobre las restantes religiones existe algún grado de aceptación de los juicios contrarios.

III

Examinamos hasta ahora el autoenjuiciamiento del cristianismo sobre la base de los juicios exteriores a él. Pero recibir críticas exteriores significa trasformarlas en autocríticas. Si el cristianismo rechaza la idea de que constituye una religión, debe combatir en sí mismo todo aquello por lo cual se convierte en una religión. Cabe sostener, con algún justificativo, que las dos expresiones esenciales de la religión, en el sentido restringido de la palabra, son el mito y el culto. Si el cristianismo se combate a sí mismo como religión, debe combatir el mito y el culto, y tal es lo que ha hecho. Así lo hizo en la Biblia, que no solo es un libro religioso sino también, recordémoslo, un libro antirreligioso. La Biblia libra una lucha en favor de Dios y en contra de la religión, lucha bastante reñida en el Antiguo Testamento, donde evidencia su mayor poder en el ataque dirigido por los profetas contra el culto y las implicaciones politeístas de la religión popular.

Entre los primeros profetas algunos rechazaron, con ásperas críticas, el culto israelita en su totalidad, y lo mismo sucedió con la mitología que asigna validez última a los dioses nacionales. El Dios de Israel fue «desmitificado» y convertido en el Dios del Universo, y los dioses de las naciones reducidos a «nadas». El Dios de Israel llega incluso a rechazar a Israel en el momento en que este lo proclama su dios nacional; Dios niega que El sea *un* dios.
Esa misma lucha se torna evidente en el Nuevo Testamento. En los primeros escritos que lo componen abundan las historias que narran que Jesús viola las leyes rituales con el fin de practicar el amor, y en Pablo la aparición del Cristo desaloja a toda la ley ritual. Juan agrega a la desritualización la desmitificación: la vida eterna está aquí y ahora, el juicio divino es una misma cosa con la aceptación o rechazo de la luz que brilla para todos. La Iglesia primitiva intentó desmitificar la idea de Dios y el significado del Cristo mediante conceptos tomados de la tradición estoico-platónica. En todas las épocas los teólogos se afanaron por mostrar la trascendencia de lo divino con respecto a los símbolos finitos que lo expresan. La idea de «Dios por encima de Dios» (frase que yo utilizara en *El coraje de existir*) se puede hallar en forma implícita en toda la teología patrística. El encuentro de los Padres de la Iglesia con el politeísmo pagano, o sea con los dioses de dimensiones finitas, agudizó al extremo su sensibilidad hacia cualquier concepto que postulara una analogía entre Dios y los dioses de sus contendientes. Hoy, esta contienda particular (vale decir, la lucha contra el politeísmo) no posee ya realidad manifiesta; en consecuencia, los teólogos se cuidaron poco de resguardar su noción de un Dios personal a fin de que no se deslizara hacia una mitología «henoteísta» (la creencia en un *único* dios que sigue siendo, empero, un dios particular vinculado a un grupo particular). Los teólogos antiguos recibieron el apoyo del elemento místico que, en el siglo v, pasó a ser una fuerza poderosa dentro del cristianismo. El concepto principal del misticismo es la inmediatez: la participación inmediata en el Territorio divino, elevándose hasta alcanzar la unidad con él, trascendiendo todas las realidades finitas y todos los símbolos finitos de lo divino, abandonando allá abajo, a lo lejos, las actividades sacramentales, y sumergiendo el culto y el mito en la abisal experiencia de la preocupación última. Como ocurría con la crítica profética y teológica, se trata de un ataque contra la religión en nombre de la religión.

El elemento ritual fue desvalorizado por la Reforma, tanto en la teología de los grandes reformadores como en la de los evangélicos más radicales. Uno de los ataques más incisivos de Lutero fue dirigido contra la *vita religiosa*, la vida de los *homini religiosi*, los monjes. Dios está presente en el reino secular; en ello concuerdan el Renacimiento y la Reforma. Fue una importante victoria en la batalla entablada por Dios contra la religión.

El Iluminismo suprimió de manera radical el mito y el culto, dejando en pie un concepto filosófico de Dios, como sostenedor del imperativo moral. Kant decía que un hombre razonable ha de avergonzarse si se lo sorprende rezando. Mito y culto desaparecen en la filosofía del siglo XVIII, y Kant redefine a la Iglesia como una sociedad con propósitos morales. Todo esto es una de las expresiones de la contienda religiosa o cuasi-religiosa contra la religión, pero las fuerzas que pugnaban por conservar al cristianismo como religión eran, en última instancia, más poderosas, en su defensa y en sus contraataques. El argumento primordial utilizado en las contraofensivas era que la pérdida del culto y del mito es la pérdida de la experiencia revelatoria sobre la cual se basa toda religión. Esa experiencia necesita autoexpresión para continuar, y ello implica que necesita elementos míticos y rituales. En verdad, tales elementos nunca están ausentes, ni siquiera en las formas más secularizadas de las religiones o cuasi-religiones. La protesta existencial contra el mito y el culto sólo se torna posible por medio de ellos. Todos los ataques que se les dirigen tienen un trasfondo religioso, que infructuosamente intentan ocultar. Sabemos hoy qué cosa es un mito secular; sabemos qué es un culto secular. Los movimientos totalitarios nos han provisto de ambos. La gran fuerza de estos movimientos residía en que trasformaban los conceptos, sucesos y personas ordinarios en mitos, y las actuaciones ordinarias en rituales; por ende, debía combatírselos con otros mitos y rituales —religiosos y seculares—. Es imposible evadirse de ellos, por más que se desmitifique y desritualice. Retornan siempre y siempre es menester volver a juzgarlos. En la lucha de Dios contra la religión, el que defiende a Dios se halla en la paradójica situación de tener que apelar a la religión para combatir a la religión.

El hecho de que el cristianismo contemporáneo tenga conciencia de esta situación testimonia en su favor. Ya hemos dicho que uno de los síntomas de esta lucha es la oposición al concepto de religión dentro de la filosofía de las religiones.

Hemos empleado el vocablo «desmitificar». Hemos utilizado la palabra cuasi-religión para indicar que la preocupación última del hombre puede expresarse en términos seculares. Nos encontramos con teólogos contemporáneos (como Bonhöffer, mártir a manos de los nazis) que mantienen que el cristianismo debe volverse secular, y que Dios está presente en lo que hacemos como ciudadanos, como artistas creativos, como amigos, como amantes de la naturaleza, como practicantes de una profesión, de modo tal que pueda poseer significado eterno. Para estos hombres, el cristianismo se ha convertido en una expresión del significado último implícito en las acciones de nuestra vida cotidiana, y así debe ser.

Ahora debemos preguntar: ¿Qué consecuencias tiene, para el trato que mantiene con las religiones universales, este autoenjuiciamiento del cristianismo? Ante todo, hemos visto que es un enjuiciamiento mutuo, que abre el camino para una justa valoración de las religiones y cuasi-religiones contendientes. Tal actitud impide que el cristianismo actual se esfuerce por «convertir», en el sentido tradicional de la palabra, ya venido a menos. Muchos cristianos creen cuestionable, por ejemplo, tratar de convertir a los judíos. Vivieron durante décadas en contacto verbal con sus amigos judíos; no los convirtieron, pero crearon una comunidad de diálogo que produjo cambios en ambos bandos. Algún día deberá suceder lo propio con la gente de fe islámica. La mayoría de nuestras tentativas de conversión han fracasado, pero podríamos intentar aproximarnos a ellos basándonos en la creciente inseguridad que sienten frente al mundo secular, y tal vez llegarían así a formular una autocrítica análoga a la nuestra.

Por último, en lo que atañe al hinduismo, budismo y taoísmo, debemos proseguir el diálogo ya iniciado, del que procuré dar un ejemplo en el capítulo 3. Conversión no: diálogo. Si el cristianismo aceptara esto, ¡qué gran paso adelante daría! Implicaría que en el presente encuentro entre las religiones universales, cuando el cristianismo juzga a los demás también se juzga a sí mismo. Y se lograría aun algo más: una revaloración del secularismo. La embestida que este dirige a todas las religiones actuales ya no presentaría un aspecto meramente negativo. Si el cristianismo se niega como religión, el desarrollo secular podría entenderse en un nuevo sentido, a saber: la vía indirecta que sigue el destino histórico para unir a la humanidad en lo religioso, y si incluimos a las cuasi-religiones, también en lo político. Observando a los

pueblos antes paganos y ahora comunistas, cabe aventurar la idea de que la secularización de los grupos principales que componen la humanidad contemporánea puede constituir el camino para su trasformación religiosa.

Esto nos conduce al último y más universal de los problemas que integran nuestra temática: ¿Exige nuestro análisis una fusión de religiones, la victoria de una de ellas, o el fin de la era religiosa en su conjunto? Contestamos: ¡ninguna de estas alternativas! Toda fusión de religiones destruye su carácter concreto, el cual les confiere su dinamismo. La victoria de una única religión impondría una respuesta religiosa particular sobre todas las otras respuestas particulares. El fin de la era religiosa —se ha hablado ya del fin de la era cristiana o protestante— es un concepto imposible. El principio religioso no puede llegar a su fin, pues la cuestión del significado último de la vida no podrá ser silenciada en tanto los hombres sigan siendo hombres. La religión no puede tocar a término, y cualquier religión particular será duradera en la medida en que se niegue a sí misma como religión. De ese modo, el cristianismo será el portador de la respuesta religiosa si logra abrirse paso a través de su propia particularidad.

El modo de lograrlo no consiste en renunciar a la tradición religiosa de cada cual en aras de un concepto universal, que no será otra cosa que un concepto. El camino consiste en penetrar en profundidad en la propia religión, merced a la devoción, el pensamiento y la acción. En lo más profundo de toda religión viva existe un punto en que la religión misma pierde su importancia y aquello a lo que apunta se abre camino a través de su particularidad, elevándola a la libertad espiritual y, al propio tiempo, a una visión de la presencia espiritual en otras expresiones del significado último de la existencia del hombre.

Esto es lo que debe ver el cristianismo en el presente encuentro de las religiones universales.

Tercera parte. En el límite (resumen autobiográfico)

A mi esposa.

Palabras preliminares

En la introducción a mi *Religiöse Verwirklichung* (Realización religiosa),[1] escribí: «El límite es el mejor de los lugares para adquirir conocimiento». Cuando se me pidió que relatara de qué manera tomaron cuerpo mis ideas a partir de mi propia vida, pensé que el concepto de límite podría constituir el símbolo adecuado para toda mi evolución personal e intelectual. He debido mantenerme casi siempre entre posibilidades alternativas de existencia, sin sentirme completamente cómodo en ninguna de ellas y sin adoptar una posición definida contra ninguna. Como el pensamiento presupone receptividad ante las nuevas posibilidades, esta posición resulta, en lo que a él atañe, fructífera; pero con respecto a la vida, que una y otra vez nos exige tomar decisiones, y por ende excluir alternativas, es difícil y peligrosa. Tal disposición y su tensión correspondiente han sido factores determinantes en mi destino y en mi obra.

1 *Religiöse Verwirklichung*, Berlín: Furche, 1929.

Entre dos temperamentos

No debería asignarse demasiada importancia a la influencia del carácter de los progenitores sobre la formación del carácter del niño. Hay, empero, rasgos parentales y ancestrales que se repiten en forma bastante notable en los hijos y sus descendientes posteriores, causándoles tal vez profundos conflictos. El hecho de que esto sea en mayor medida un producto hereditario o el fruto de las impresiones de la primera infancia es una cuestión que aún no se ha resuelto. A pesar de ello, yo nunca he dudado de que la unión de un padre brandeburgués y una madre oriunda de las provincias del Rin implantó en mí la tensión entre la Alemania del Este y la del Oeste. En Alemania oriental sigue vigente la tendencia a la meditación teñida de melancolía, una realzada conciencia del deber y del pecado personal y un fuerte respeto a la autoridad y a las tradiciones feudales. Alemania occidental se caracteriza por el entusiasmo vital, el amor por lo concreto, la movilidad, la racionalidad y la democracia. Aunque ninguno de estos conjuntos de características era propiedad exclusiva de mi madre o de mi padre, fue a través de ellos que estos rasgos antagónicos influyeron en el curso de mi vida interna y externa. Tales legados de los progenitores revisten importancia, no porque determinen el curso de nuestra vida, sino porque establecen el ámbito de las decisiones críticas y proporcionan el elemento sustancial de donde habrán de emanar estas.

Sin esta doble herencia mi situación limítrofe sería difícil de entender. La influencia de mi padre fue predominante, en parte a causa de la temprana muerte de mi madre. Como consecuencia, la índole del mundo maternal se afirmó en mí sólo a través de una lucha constante y profunda con el mundo de mi padre. Para que el aspecto maternal de mi temperamento pudiera hallar expresión a menudo fueron necesarios violentos estallidos. La compostura y la armonía clásicas no formaron parte de mi herencia. Esto puede explicar por qué los rasgos clásicos de Goethe me fueron extraños

y por qué los períodos preclásico y posclásico de la Grecia antigua me resultaron más asimilables que el período clásico. Esta tensión explica parcialmente, asimismo, ciertas hipótesis que forman el sustrato de mi interpretación de la historia: mi elección de la línea que avanza hacia una meta en lugar de la premisa clásica del círculo cerrado en sí mismo; la idea de que la lucha entre dos principios opuestos constituye el contenido de la historia; la teoría de la verdad dinámica, que sostiene que la verdad se encuentra en el curso de la lucha y el destino personales, y no, como Platón enseñara, en su inmutable «más allá».

Entre el campo y la ciudad

Entre los cuatro y los catorce años viví en un pequeño pueblo cercano al Elba, donde mi padre actuaba como pastor principal y superintendente escolar del distrito eclesiástico. En las pequeñas ciudades de muchas regiones de Alemania, el poblador típico es el «burgo-hacendado»: ciudadano que por lo general goza de una buena situación económica y administra una finca rural de respetable tamaño desde su residencia urbana. Los pueblos de esta índole poseen un carácter decididamente rústico. Muchas de las casas tienen corrales, establos y jardines, y se encuentran a pocos minutos de marcha de los campos. Durante las mañanas y por las tardes, atraviesan las calles manadas de ovejas y vacunos. Se trata, empero, de verdaderas ciudades, con derechos cívicos y tradiciones que se remontan a la Edad Media. Las puertas de la ciudad se abren ante callejuelas estrechas con apretadas hileras de casas y negocios. La protección y el amparo que brinda la ciudad, con su movimiento y su bullicio, en contraste con el imponente misterio nocturno de los bosques y de los silentes campos y los villorrios somnolientos, es una de las impresiones primeras y más intensas de mi infancia. Mis visitas a Berlín, donde el ferrocarril mismo me producía la impresión de estar ante algo semimítico, realzaron estos recuerdos y crearon en mí un anhelo a menudo irresistible por la gran ciudad. Más adelante, esto me afectaría de muchas maneras, alcanzando su expresión filosófica en los ensayos «Logos und Mythos der Technik»[1] y «Die technische Stadt als Symbol» (La ciudad técnica como símbolo).[2] Este atractivo que sobre mí ejercía la ciudad me salvó de caer en un rechazo romántico de la civilización técnica, y me enseñó a valorar la importancia de la ciudad para el desarrollo del aspecto crítico de la vida intelectual y artís-

1 «Logos und Mythos der Technik», *Logos* (Tubinga), vol. 16, nº 3, noviembre de 1927.
2 «Die technische Stadt als Symbol», *Dresdner Neueste Nachrichten*, nº 115, 17 de mayo de 1928.

tica. Más tarde, me compenetré vitalmente y simpaticé con el «bohemismo», el movimiento de los bohemios, que sólo puede producirse en las grandes ciudades. También aprendí a apreciar estéticamente la magnitud física de una ciudad y su fantástica actividad interna. Por último, conocí de primera mano los movimientos políticos y sociales que en ella se concentran. Estas experiencias y sus duraderos efectos —el mito de la ciudad, por así decirlo— son en gran medida responsables de la popularidad que alcanzó mi libro *The religious situation.*[3]

Sin embargo, mis vínculos con la campaña son más fuertes aún. Los mejores recuerdos y añoranzas de mi vida están entretejidos, casi por entero, con los paisajes, la tierra, el clima, los campos de cereales y el aroma de la papa en otoño, las formas de las nubes, los vientos, flores y bosques. En todos mis viajes posteriores por Alemania y por Europa meridional y occidental, la tierra siguió dejando una huella bien marcada en mí. La filosofía de la naturaleza de Schelling, que leí con entusiasmo en medio de las bellezas naturales, se convirtió en la expresión directa de mis sentimientos hacia aquella.

En mi vida y en mi obra desempeñaron un papel más importante todavía las semanas —y más tarde, meses— que pasaba junto al mar todos los años desde que tuve ocho abriles. La experiencia de lo infinito lindando con lo finito se ajustaba a mi tendencia hacia la situación limítrofe, proporcionando a mi imaginación un símbolo que daba sustancia a mis emociones y creatividad a mis ideas. Sin ella, es probable que mi teoría de la situación limítrofe del hombre, tal como fue expresada en *Religiöse Verwicklichung,* no se hubiera desarrollado como lo hizo. En la contemplación del mar se descubre otro elemento: su ataque dinámico sobre la serena firmeza de la tierra y el éxtasis de sus olas y borrascas. Mi teoría de la «masa dinámica» en el ensayo *Masse und Geist* (Masa y espíritu),[4] fue concebida bajo la influencia inmediata del mar turbulento. El mar me suministró también el elemento imaginativo necesario para la doctrina de lo Absoluto como fundamento y abismo de la verdad dinámica, y de la inclusión de lo eterno en la finitud como esencia de la religión. Nietzsche decía que ninguna idea podía ser

3 *The religious situation*, Nueva York: Henry Holt, 1932.
4 *Masse und Geist. Studien zur Philosophie der Masse*, «Volk und Geist», nº 1, Berlín-Francfort del Meno: Verlag der Arbeitsgemeinschaft, 1922.

verdadera si no se había meditado sobre ella al aire libre. Muchas de mis ideas fueron concebidas a pleno sol y gran parte de mis escritos realizados en los bosques o a orillas del mar. La alternación regular entre los elementos del campo y la ciudad formó parte siempre de lo que considero indispensable e indestructible en mi vida.

Entre clases sociales

La índole particular de la vida pueblerina hizo que el límite existente entre las clases sociales resultara visible para mí a temprana edad. Asistí a la escuela pública, donde hice mis primeros amigos, y compartí su animosidad hacia la clase alta representada por mis padres y las familias del intendente, el médico, el boticario, ciertos comerciantes y unos pocos ciudadanos más. Aunque junto con los niños que integraban este grupo selecto tomé clases privadas de latín, y más tarde concurrí al *gymnasium* de una ciudad cercana, mis amigos verdaderos eran los niños de la escuela pública. Esto originó un buen número de tensiones con respecto a los niños de mi propio nivel social, que siguieron siéndome extraños a lo largo de mis años escolares. El hecho de pertenecer a la clase privilegiada, pues, despertó muy pronto en mí la conciencia de culpa social que posteriormente adquiriría gran importancia en mi vida y en mi obra. Cuando un niño sensible de clase alta tiene contacto íntimo y temprano con niños de las clases bajas, parecen haber dos únicos resultados posibles: uno es el desarrollo de una conciencia de culpa social; el otro, el odio de clases —respuesta al resentimiento agresivo de los niños de clase baja—. Me he encontrado con ambos tipos con suma frecuencia.

Pero mi situación limítrofe en lo atinente a las cuestiones sociales llega más lejos aún. En el distrito eclesiástico que dirigía mi padre había muchos miembros de la vieja nobleza terrateniente, con los cuales mis progenitores mantenían contactos profesionales y sociales, a causa de que eran protectores de la iglesia. Yo me sentía orgulloso de visitar sus mansiones señoriales y jugar con sus hijos. Un descendiente de una de estas familias, hombre de rara capacidad intelectual, ha sido mi amigo de toda la vida. Como consecuencia de esta situación limítrofe mi posterior oposición a la burguesía (mi propia clase social) no adquirió características burguesas, como suele ocurrir con tanta frecuencia en el socialismo. En lugar de ello, intenté incorporar al socialismo aquellos elementos de la tra-

dición feudal que tienen una afinidad interior con el principio socialista. En esta actitud están las raíces del bosquejo de socialismo religioso que traté de desarrollar, primero en «Grundlinien des religiösen Sozialismus» (Principios de socialismo religioso),[1] y más tarde en mi libro *Die sozialistische Entscheidung* (La decisión socialista).[2]

Fue con dificultades, por ende, y solo a causa de la situación política del momento, que pude decidirme a integrar un partido que se había vuelto tan burgués como el Partido Social Demócrata alemán. El ensayo «Das Problem der Macht: Versuch einer philosophischen Grundlegung»,[3] que se ocupa de estas experiencias de mi juventud, fue mal interpretado aun por mis propios amigos, dado que su pacifismo burgués es ajeno a esta particular situación limítrofe.

Debo decir aquí algunas palabras sobre los empleados públicos de Alemania que, allí más que en ninguna otra parte, constituyen un grupo separado con propias y peculiares tradiciones. Si se toma la expresión «administración pública» en un sentido estrecho, yo pertenezco a ella, tanto en mi calidad de hijo de un pastor que era también funcionario escolar, cuanto en mi calidad de ex profesor de una universidad prusiana. Nadie expresó con más claridad que Kant en la *Crítica de la razón práctica* cuál es el significado de la burocracia prusiana. La idea del deber tiene para ella primacía sobre cualquier otra cosa; la valoración de la ley y el orden es la norma suprema; exhibe asimismo una tendencia a la centralización del poder estatal, una sujeción a las autoridades militares y civiles y una subordinación consciente del individuo al «todo orgánico». Resulta muy justificado atribuir a esta misma ideología la preferencia de gran parte de la filosofía alemana por sistemas altamente desarrollados de teorías filosóficas y de práctica política. Esta ideología prusiana se refleja por doquier en mi vida y en mi obra: en mi *Entwurf eines Systems des Wissenschaften* (Bosquejo de un sistema de las ciencias),[4] en mi disposición a subordinarme a las autoridades civiles y militares, tanto en tiempo de guerra como en tiempos de paz

1 «Grundlinien des religiösen Sozialismus. Ein systematischer Entwurf», *Blätter für Religiösen Sozialismus*, Berlín, vol. 4, n°s. 8-10, 1923.

2 *Die sozialistische Entscheidung*, Potsdam: Alfred Protte, 1933.

3 «Das Problem der Macht. Versuch einer philosophischen Grundlegung», *Neue Blätter für den Sozialismus*, Potsdam, vol. 2 nº 4, abril de 1931.

4 *Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden. Ein Entwurf*, Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1923.

y, por último, en mi apoyo a un partido político a cuyo programa en gran medida me oponía. A decir verdad, soy consciente de las limitaciones de esta actitud. Ellas incluyen un tremendo cargo de conciencia que acompaña cada una de mis decisiones personales y cada violación de la tradición, la vacilación ante lo nuevo e inesperado y el anhelo de un orden omnicomprehensivo que redujera los riesgos de la elección personal.

La profunda aversión que experimenté contra la vida netamente burguesa se expresó en mis preferencias por el pequeño grupo social denominado «la bohemia». Artistas, actores de teatro, periodistas y escritores gozaban de gran influencia dentro de este grupo, en el que se combinaban el fermento intelectual con una perspectiva genuinamente a-burguesa. Como teólogo y como académico, me sentía una vez más en el límite. Los rasgos distintivos de este grupo eran la obvia ausencia de ciertas convenciones burguesas de pensamiento y de conducta, el radicalismo intelectual y una notable capacidad para la autocrítica irónica. Los bohemios se reunían en cafés, *ateliers* y otros lugares no frecuentados por la clase media. Propendían a la crítica política radical y se sentían más cercanos a los trabajadores comunistas que a los miembros de su propia clase. Se mantenían al corriente de los movimientos artísticos y literarios internacionales; eran escépticos, románticos y radicales en lo religioso; eran también antimilitaristas y en ellos se reflejaba el ascendiente de Nietzsche, el expresionismo y el psicoanálisis.

Ni los integrantes del orden feudal ni los burgueses adinerados se oponían a los grupos «bohemios»; por el contrario, cualquiera de aquellos podía ser admitido en estos grupos. A cambio de su incorporación como miembros del grupo ofrecían a los bohemios privilegios sociales y económicos. El antagonismo provenía de la pequeña burguesía, la baja clase media, con sus prejuicios y su afectación, su desinterés por los problemas intelectuales y especialmente por los artísticos, su necesidad de seguridad y su desconfianza con respecto a la *intelligentsia.* El hecho de que nunca me viera seriamente envuelto en la vida de la pequeña burguesía y, en cambio, como muchos de sus integrantes, la repudiara con una arrogancia manifiesta —aunque no del todo consciente—, plasmaría mi destino intelectual y personal. Desde el punto de vista intelectual, la batalla para superar la estrechez de miras de la pequeña burguesía me abrió de continuo nuevas perspectivas, que a su vez volvieron dificultoso para mí encontrar algún

lugar de descanso intelectual o social. Cuando se produjo la revolución reaccionaria de la clase media, que golpeó duro sobre la *intelligentsia* y finalmente terminó con ella, fui víctima personal del ataque. La enconada persecución de los intelectuales alemanes por parte de los representantes de una ideología romántica de clase media (el nazismo) fue la respuesta al repudio, solo parcialmente justificado, de la clase media por parte de los intelectuales.

Entre la realidad y la imaginación

Las dificultades que experimenté para adaptarme a la realidad me condujeron a una vida de fantasía a temprana edad. Entre los catorce y los diecisiete años solía replegarme, tan a menudo como me era posible, hacia mundos imaginarios que parecían a mis ojos más verdaderos que el real. Con el tiempo esa imaginación romántica se trasformó en imaginación filosófica. Para bien o para mal, esta última me acompañó desde entonces. Me hizo bien en cuanto me dotó de la capacidad para combinar categorías, para percibir abstracciones en términos concretos (casi diría «en colores») y para experimentar con una vasta gama de posibilidades conceptuales. Pero fue de dudoso beneficio en la medida en que tal capacidad imaginativa corre el peligro de tomar por reales las cuestiones de la imaginación, vale decir, de hacer caso omiso de la experiencia y de la crítica racional, monologando en lugar de dialogar y aislándose del esfuerzo científico cooperativo. Buena o mala, esta tendencia imaginativa (con el agregado de algunas otras circunstancias), impidió que me convirtiera en un erudito en el sentido corriente de la palabra. Entre los intelectuales de la década del veinte existía una suerte de aversión hacia el erudito, dando a este término la acepción restringida de «experto».

Entre otras formas, la imaginación se manifiesta por el goce lúdicro. Este goce me acompañó toda la vida, en los juegos y deportes (que nunca tomé como otra cosa que juegos), en las diversiones, en las traviesas emociones que acompañan los momentos creativos y los convierten en expresiones de la forma más sublime de humana libertad. La teoría romántica del juego, la preferencia nietzscheana por el juego en oposición al «espíritu solemne», la «esfera estética» de Kierkegaard y el elemento imaginativo de la mitología representaron siempre para mí a la vez una atracción y un peligro. Quizás haya sido la conciencia de este peligro lo que me impulsó más y más hacia la intransigente seriedad de la religión profética. Mis comentarios en *Die sozialistische Entscheidung*

(La decisión socialista)[1] sobre la conciencia mitológica no solo constituían *una protesta contra* la carencia última de seriedad en el paganismo nacionalista sino también contra el elemento mítico-romántico no domeñado en mí mismo. El arte es la forma más alta de juego y el reino auténticamente creativo de la imaginación. Aunque nunca produje nada en el campo de las artes creativas, mi afición por el arte revistió gran importancia para mi obra teológica y filosófica. En mi hogar, mi padre conservaba las tradiciones musicales asociadas con el ministerio evangélico. Era incluso compositor. Sin embargo, como la mayoría de los protestantes alemanes, se preocupaba muy poco por la arquitectura y las bellas artes. Como yo carecía de inclinaciones artísticas, y sólo más tarde llegue a apreciar las artes visuales, mi afición por el arte se encaminó hacia la literatura. Ello armonizaba con la tradición educativa humanística del *Gymnasium*.

La clásica traducción de Shakespeare al alemán que hiciera Schlegel adquirió particular relevancia para mí. Me identifiqué, hasta un extremo casi peligroso, con figuras como Hamlet. Mi instintiva simpatía actual por el llamado «existencialismo» se remonta en parte a la comprensión existencial de esta gran obra literaria. Ni Goethe ni Dostoievski ejercieron parecido influjo sobre mí. A Dostoievski lo conocí mucho más tarde. La obra de Goethe parecía tener poco que ver con la situación limítrofe en el sentido kierkegaardiano; no creía entonces que fuera suficientemente existencial, aunque en mi madurez modifiqué este juicio. Aun después de haberme apasionado por Hamlet —pasión que duró algún tiempo— preservé la capacidad de identificarme por completo con otras criaturas de la fantasía poética. El tono particular, el color, por así decirlo, de ciertas semanas o meses de mi vida estuvo signado por tal o cual obra literaria. Más tarde esto me ocurrió especialmente con las novelas, que leía con poca frecuencia pero con gran intensidad.

No obstante, la literatura contiene demasiada filosofía como para satisfacer plenamente el anhelo por la pura contemplación artística. El descubrimiento de la pintura representó para mí una experiencia crucial. Ocurrió durante la Primera Guerra Mundial, como reacción frente al horror del conflicto, a su horripilante destructividad. El deleite que me producían aun las pobres reproducciones que podían conseguirse en las librerías militares dio paso a un estudio siste-

1 *Die sozialistische Entscheidung*, Potsdam: Alfred Protte, 1933.

mático de la historia del arte. Fruto de este estudio fue la experiencia artística; recuerdo nítidamente mi primer encuentro —casi una revelación— con un cuadro de Botticelli, que tuvo lugar en Berlín durante mi última licencia. A partir de las reflexiones filosóficas y teológicas que siguieron a estas experiencias desarrollé algunas categorías fundamentales de la filosofía de la religión y la cultura, a saber, la forma y la sustancia. El estilo expresionista que surgió en Alemania en la primera década de este siglo y que ganó reconocimiento público en la posguerra, y la acerba lucha contra los gustos poco flexibles de la baja clase media, me abrieron los ojos en cuanto al modo en que el contenido de una obra de arte puede destruir la forma, y al éxtasis creativo implícito en ese proceso. Apliqué esto en el concepto de irrupción (*breakthrough*), que domina mi teoría de la revelación.
Cuando el expresionismo cedió lugar a un nuevo realismo, desarrollé a partir del estudio de este nuevo estilo mi concepto del «realismo crédulo» (*belieffull realism*), que ocupa un lugar central en mi libro *The religious situation*,[2] motivo por el cual lo dediqué a un artista amigo. Inspirándome en representaciones diversas de individuos y grupos en el arte occidental, extraje de ellos el material para una conferencia, «Masse und Persönlichkeit» (Masa y personalidad).[3] Mi creciente preferencia por la Iglesia antigua y las soluciones que ella ofrecía a problemas teológicos tales como «Dios y el mundo», «La Iglesia y el Estado», se nutrió del profundo impacto que ejerció sobre mí el arte cristiano primitivo de Italia. El estudio de la historia eclesiástica, por intenso que hubiera sido, no habría logrado lo que consiguieron los mosaicos de las antiguas basílicas romanas. Mi interés por la cultura se refleja directamente en el artículo «Stil und Stoff in der bildenden Kunst» (Estilo y materia en las artes plásticas), en el discurso que pronuncié en 1930 al inaugurarse una muestra de arte religioso en Berlín, en las secciones pertinentes de *Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden* (Sistema de las ciencias),[4] en «Religionsphilosophie» (Filosofía de la religión),[5] y en *The religious situation*. Esta

2 *The religious situation*, Nueva York: Henry Holt, 1932.
3 *Masse und Persönlichkeit*, Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1920.
4 *Das System der Wissenschaften nach Gegenständen und Methoden. Ein Entwurf*, Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1923.
5 «Religionsphilosophie», en Max Dessoir, ed., *Lehrbuch der Philosophie*, vol. 2: *Die Philosophie in ihren Einzelgebieten*, Berlín: Ullstein, 1925.

vital experiencia de la pintura moderna abrió el camino también a mi apreciación de la moderna literatura alemana, que tiene por representantes a Hofmannsthal, George, Rilke y Werfel. La poesía posterior de Rilke fue la que me impresionó más profundamente. Su profundo realismo psicoanalítico, su riqueza mística y su forma poética cargada de contenido metafísico hacían de ella el vehículo trasmisor de ideas que yo sólo podía elaborar en forma abstracta mediante los conceptos de mi filosofía de la religión. Para mí y para mi esposa —que me introdujo en el reino de la poesía— estos poemas llegaron a ser un devocionario, y he vuelto a leerlos una y otra vez.

Entre la teoría y la práctica

Nadie —incluyéndome a mí mismo— ha dudado jamás de que mi vida estaba destinada a las cuestiones intelectuales antes que a cuestiones prácticas. Tenía alrededor de ocho años cuando me debatí por primera vez con la idea del Infinito. En la escuela y en la instrucción previa a mi confirmación, me sentí fascinado por la dogmática cristiana; devoraba las obras populares sobre filosofía. Mi educación en la tradición humanística y mi entusiasmo por la lengua y la literatura griegas aumentaron mi inclinación hacia lo teorético. Concuerdo totalmente con Aristóteles cuando afirma en la *Etica a Nicómaco* que solo la contemplación pura ofrece felicidad pura. Mis luchas internas con la verdad de la religión tradicional me ayudaron también dentro del dominio de lo especulativo. Sin embargo, en la vida religiosa la contemplación lleva implícito algo más que una mera insinuación filosófica del Ser. En la verdad religiosa está en juego la propia existencia. La cuestión es ser o no ser. La verdad religiosa es verdad existencial; en esa medida, es inseparable de la práctica. La verdad religiosa *se actúa*, como dice el Evangelio de Juan.

Pronto vi con claridad, empero, que la devoción unilateral a la contemplación se fundaba en la misma huida de la realidad que mi fuga hacia la fantasía literaria. Tan pronto advertí este peligro y debí enfrentarme con tareas prácticas, me entregué a ellas con todo ardor, en parte en beneficio y en parte en desmedro de mis empresas intelectuales. El primer ejemplo de esta zambullida en los asuntos cotidianos fue mi participación activa en la organización estudiantil llamada Wingolf. Las tensiones entre sus principios cristianos y las modernas ideas y prácticas liberales, así como esas tensiones personales que tan prontamente se presentan en los grupos de estudiantes jóvenes, dieron origen a muchos interrogantes referidos a la acción práctica, en especial durante la época en que dirigí la organización. La cuestión de los principios de una comunidad cristiana fue ampliamente debatida en el

grupo, con gran provecho para todos sus activistas. Por entonces llegué a comprender el valor de enunciados objetivos tales como los credos confesionales. Si una comunidad otorga reconocimiento general a un fundamento confesional cuyo significado trasciende las creencias o dudas subjetivas, este persistirá aun cuando acoja en su seno tendencias que propenden a la duda, la crítica y la incertidumbre.

Mis estudios universitarios fueron seguidos por dos años de trabajo parroquial y cuatro años como capellán de campo en el frente occidental. Luego de la guerra desarrollé durante un breve lapso tareas eclesiásticas administrativas. Mis estudios teóricos se vieron severamente restringidos, aunque no interrumpidos por completo, durante estos años de actividad práctica. Sin embargo, esta temporada de inmersión en los problemas prácticos no amilanó mi devoción básica hacia la vida teórica.

La tensión entre teoría y práctica se intensificó con el estallido de la revolución. Por primera vez adquiría plena conciencia de la situación política. Hasta ese momento había sido bastante indiferente con respecto a la política, al igual que la mayoría de los intelectuales alemanes con anterioridad a 1914. Nuestra conciencia de culpa social no se había expresado políticamente. Fue durante el colapso de la Alemania imperial y la revolución que tuvo lugar en el curso del último año de la Primera Guerra Mundial que comencé a comprender temas tales como los antecedentes políticos de la guerra, la relación entre el capitalismo y el imperialismo, la crisis de la sociedad burguesa y los cismas entre las clases. Las tremendas presiones impuestas por el conflicto, que amenazaban con obnubilar la idea de Dios o con otorgarle una coloración demoníaca, encontró salida en el descubrimiento de la responsabilidad humana con respecto a la guerra y la esperanza de un remodelamiento de la sociedad humana. Cuando sonó el clarín llamando a filas para un movimiento socialista religioso, yo no hice oídos sordos. Al comienzo solo trabajamos sobre los problemos teóricos concernientes a «la religión y el socialismo». El círculo al que pertenecí estaba integrado por un grupo de profesores —Mennicke, Heimann, Löw y otros—, explícitamente ocupados todos ellos en cuestiones teóricas; pero la meta de nuestro trabajo era política, y así nos vimos enfrentados inevitablemente con problemas de política práctica que a menudo entraban en conflicto con nuestras posiciones teóricas. Este conflicto se reflejaba en nuestras discusiones acerca de la influencia del socialismo religioso sobre las Igle-

sias, los partidos políticos y, en la medida en que éramos profesores, las universidades.

En la Iglesia Evangélica se había constituido una liga de socialistas religiosos con el propósito de cerrar la brecha existente entre la Iglesia y el Partido Social Demócrata, por medio de cambios en la política eclesiástica y de análisis teóricos. En la creencia de que sus fundamentos teóricos eran inapropiados, me mantuve —quizás injustificadamente— apartado del grupo, perdiendo así una oportunidad de participación activa en la política eclesiástica. En esta circunstancia, la tensión entre teoría y práctica se resolvió en favor de la teoría totalmente, aunque tal vez no en su beneficio.

Lo mismo ocurrió en lo que atañe a mis relaciones con el Partido Social Demócrata. Pasé a integrar sus filas con el objeto de contribuir a la elaboración de sus bases teóricas. Con mis camaradas del grupo socialista religioso fundamos la revista *Neue Blätter für den Sozialismus*,[1] a través de la cual confiábamos en revitalizar la rígida teología del socialismo alemán y remodelarla desde un punto de vista religioso y filosófico. *Yo no intervenía en asuntos de política práctica, pero muchos* de mis colaboradores lo hacían en forma activa, motivo por el cual la revista se vio llevada a abordar los problemas relativos a la situación política vigente. Por supuesto, no me rehusé a realizar tareas concretas; pero tampoco fui en busca de ellas, en detrimento quizás, una vez más, de una labor teórica que tenía el propósito de servir para un fin político y suministrar el marco conceptual de un movimiento político. Por otro lado, aun mis contactos esporádicos con la política práctica me impedían concentrarme en mi tarea profesional en la medida que esta tan urgentemente requería.

La tensión entre teoría y práctica culminó en las discusiones de posguerra sobre la reorganización de las universidades alemanas. En el curso del siglo XIX, el antiguo ideal humanístico del clasicismo se vio socavado por la especialización de las ciencias y por una demanda creciente, cuantitativa y cualitativa, de capacitación profesional. El gran aflujo de estudiantes impedía seguir albergando el ideal clásico del hombre «completo». Se inventaron débiles soluciones de compromiso para salvar la discrepancia entre el ideal y la realidad. En un artículo publicado el 22 de noviembre de 1931 en el *Frankfurter Zeitung* propuse un doble programa educativo que desató una tormenta de aprobación y protestas. Por un lado,

1 Editada en Potsdam por Alfred Protte, 1931.

abogaba por el establecimiento de escuelas profesionales, y, por el otro, de una facultad de artes liberales desembarazada de las tareas propias de la preparación profesional, y que representaría la antigua idea de universidad. Aunque interrelacionadas, diferirían en sus objetivos y métodos. La facultad de artes liberales estaría impregnada del espíritu de esa filosofía que se impone como misión el esclarecimiento de problemas de la existencia humana por medio del Logos. En ella se plantearían interrogantes radicales, sin atender a las inclinaciones políticas o religiosas. Al mismo tiempo, la filosofía educacional de la facultad estaría plenamente imbuida de los problemas espirituales y sociales de la vida contemporánea. Toda filosofía grande y creadora debe satisfacer estas exigencias. La filosofía exhibió síntomas de debilidad cuando, en el siglo XIX, pasó a ser cada vez más, con pocas excepciones, una herramienta de las escuelas y de los «profesores de filosofía». El peligro que corre de ser aniquilada no es menor, sin embargo, en nuestro siglo, cuando se trata de suprimir los interrogantes radicales por medios políticos, e imponer una cosmovisión política. La «universidad política» de hoy sacrifica la teoría en aras de la práctica; y esta posición, al igual que su opuesta, resulta fatal para ambos tipos de universidad. En la actualidad el límite entre teoría y práctica se ha convertido en el campo de batalla donde habrá de decidirse el destino de la universidad del futuro, y con él el destino de la cultura humanística en un mundo civilizado.

Entre la heteronomía y la autonomía

Sólo tras larga lucha pude alcanzar la autonomía intelectual y moral. La autoridad de mi padre —personal e intelectual a la vez—, a la que yo identificaba, a causa de su posición dentro de la Iglesia, con la autoridad religiosa de la revelación, convertía cada tentativa de pensamiento autónomo en un acto de temeridad religiosa, y hacía que yo asociara la crítica a la autoridad con el sentimiento de culpa. Algo que la humanidad conoce desde hace largo tiempo pasó a ser una experiencia fundamental de mi vida: que sólo puede alcanzarse un nuevo conocimiento destruyendo un tabú, y que todo *pensamiento autónomo va acompañado de una conciencia de* culpa. Como resultado de ello, toda crítica teológica, ética y política se topaba con obstáculos internos que únicamente eran superados luego de prolongada lucha. Esto realzó la significación, seriedad e importancia que tales ideas tuvieron para mí. Aun cuando arribé tardíamente a una conclusión que para la inteligencia corriente era un lugar común desde mucho tiempo atrás, recibí un fuerte impacto y me pareció estar ante un hecho de implicaciones revolucionarias. La posibilidad de dejar rodar a su arbitrio a la inteligencia me resultaba sospechosa. Tenía escasa confianza en el poder creador del pensamiento puramente autónomo. Con este ánimo, pronuncié una serie de conferencias en la universidad que versaban específicamente sobre los catastróficos fracasos del pensamiento autónomo en el pasado y en el presente, por ejemplo, el desarrollo de la filosofía griega a partir de la aparición de la autonomía racional y su caída en el escepticismo y el probabilismo, hasta el retorno del «neoarcaísmo» de las postrimerías de la antigüedad. Ello constituía a mi juicio una evidencia histórica concluyente de la incapacidad de la razón autónoma para crear por sí misma un mundo de contenido real. En mis conferencias sobre filosofía medieval, sobre la historia intelectual del protestantismo, y en mi ensayo *The religious situation* apliqué esta idea a la historia del pensamiento de Occidente y derivé de ella la necesidad de una teonomía, vale

decir, de una autonomía que estuviera animada de contenido religioso.
La crítica a la autonomía pura no tenía como propósito allanar el camino hacia una nueva heteronomía. La sumisión a las autoridades divinas o seculares, o sea la heteronomía, era precisamente lo que había rechazado. No puedo ni deseo volver a ella. Si los sucesos actuales en Europa llevan a un retorno a antiguas y nuevas heteronomías, no puedo sino protestar apasionadamente, aun cuando comprenda los motivos de esa tendencia. No se renuncia fácilmente a una autonomía que se ha ganado tras ardua lucha; más sencillo es renunciar a aquella que siempre ha formado parte de la realidad. Una vez que un hombre ha roto con los tabúes de las más sagradas autoridades no puede someterse a otra heteronomía, sea religiosa o política. Que esa sumisión sea algo tan sencillo en nuestros días para tantos hombres es consecuencia de la vaciedad y del escepticismo que rodean a las autoridades más tradicionales. La libertad por la cual no se ha luchado y en aras de la cual no se ha hecho sacrificio alguno se abandona prontamente. Solo así comprendemos el deseo de las juventudes europeas de caer en una nueva servidumbre (dejando de lado los factores sociológicos).
Durante mucho tiempo me opuse al sistema religioso más expresamente heterónomo, el catolicismo romano. Esta protesta la hice a la vez en mi calidad de protestante y de individuo autónomo. A pesar de las diferencias teológicas, nunca la dirigí contra los valores dogmáticos o las formas litúrgicas del sistema católico romano sino más bien contra el carácter heterónomo del catolicismo, con su postulación de una autoridad dogmática que sigue siendo válida aun cuando la sumisión a ella solo sea superficial. En una única oportunidad pensé seriamente en convertirme en católico. En 1933, antes de que el protestantismo alemán comprendiera el significado del nazismo, parecían abrirse ante mí dos únicas alternativas: la Iglesia Romana o un paganismo nacionalista con disfraz protestante. Si hubiera tenido que decidir entre estas dos heteronomías, me habría visto forzado a elegir la primera. Pero no me fue menester efectuar esa elección, gracias a que el protestantismo alemán recordó sus fundamentos cristianos.
La lucha entre autonomía y heteronomía reaparece, dentro del protestantismo, en otro nivel. Precisamente a través de mi protesta contra la ortodoxia protestante, aun en la forma moderada que adoptó en el siglo XIX, encontré mi camino hacia la autonomía. Por esta razón, mi problema teológico funda-

mental surgió al aplicar la relación de lo absoluto, implícita en la idea de Dios, a la relatividad de la religión humana. El dogmatismo religioso, incluyendo el de la ortodoxia protestante y la fase más reciente de lo que se denomina teología dialéctica, toma cuerpo cuando una religión histórica se ampara detrás de la validez incondicional de lo divino, como cuando un libro, persona, comunidad, institución o doctrina reclama autoridad absoluta y demanda la sumisión de toda otra realidad; pues no puede existir ningún otro reclamo junto al reclamo incondicionado de lo divino. Ahora bien: que este reclamo pueda estar cimentado en una realidad histórica finita es la raíz de toda heteronomía y de todo demonismo. Lo demoníaco consiste en algo finito y limitado que ha sido investido de la magnitud de lo infinito. Su carácter demoníaco se vuelve claro tan pronto como otra realidad finita, que también reclama infinitud, se le opone de modo tal que la conciencia humana es escindida entre ambas.

Karl Barth ha dicho que con mi actitud negativa hacia la heteronomía y mi utilización de la palabra «demoníaco» para describirla pretendo librar un combate contra el Gran Inquisidor (como lo describiera Dostoievski en *Los hermanos Karamazov*), combate que hoy sería innecesario. A mi juicio, el desarrollo de la Iglesia Confesional Alemana en los últimos años prueba en qué medida sigue siendo necesario librar esa batalla. El Gran Inquisidor entra ahora a la Iglesia Confesional vestido con la sólida pero muy ceñida armadura del supranaturalismo barthiano. La posición harto estrecha de los barthianos salvará tal vez al protestantismo alemán, pero crea también una nueva heteronomía, actitud antiautónoma y antihumanística que yo debo considerar como una negación del principio protestante. Pues el protestantismo será algo más que una versión diluida del catolicismo sólo en la medida en que permanezca viva dentro de él la protesta contra cada una de sus propias realizaciones. Esta protesta protestante no es crítica racional sino juicio profético. No es autonomía sino teonomía, aunque aparezca, como suele suceder, en formas racionalistas y humanísticas. La palabra teónoma, profética, supera la contradicción entre autonomía y heteronomía.

Pero si la protesta y la crítica proféticas son elementos necesarios del protestantismo, surge la cuestión siguiente: ¿De qué manera puede tomar cuerpo el protestantismo en el mundo? El acto cultual, la predicación y la instrucción presuponen expresiones trasmisibles de la sustancia. La Iglesia institucional y aun la palabra profética misma exigen una base

sacramental, una vida encarnada de la cual partir. La vida no puede permanecer únicamente en sus límites; debe también vivir en su centro, a expensas de su propia abundancia. El principio protestante de crítica y protesta es un correctivo necesario, pero no es en sí mismo constructivo. En el libro *Protestantismus als Kritik und Gestaltung* (El protestantismo como crítica y construcción),[1] abordé junto con otros autores el problema de la realización del protestantismo. El título de mi primer obra teológica de magnitud, *Religiöse Verwirklichung* (Realización religiosa)[2] me fue dictado por este problema. El protestantismo debe vivir dentro de la tensión entre lo sacramental y lo profético, entre lo constitutivo y lo correctivo. Si estos elementos se separaran, el primero se tornaría heterónomo y el segundo vacío. Su unidad, como símbolo y como realidad, está dada a mi juicio en el cuadro que pinta el Nuevo Testamento del Cristo crucificado. Allí la más alta posibilidad religiosa humana se manifiesta y se sacrifica a la vez.

Los acontecimientos que tuvieron lugar en el protestantismo alemán en los últimos años, y el florecimiento de neopaganismos en terreno cristiano dieron nueva relevancia al problema de la autonomía y la heteronomía religiosa. La cuestión del criterio supremo que guíe el pensamiento y la acción se ha vuelto hoy más aguda que nunca desde la lucha entre el paganismo romano y el cristianismo primitivo. El ataque nazi a la cruz como criterio de toda creación humana ha renovado nuestra comprensión del significado de la cruz. La cuestión de la heteronomía y la autonomía se ha trasformado en la cuestión del criterio supremo en que debe basarse nuestra existencia. En este combate está en juego el destino de la cristiandad alemana, de la nación alemana y de las naciones cristianas en general.

Todo sistema político requiere autoridad, no solo en el sentido de poseer instrumentos de fuerza, sino también en términos del consentimiento callado o manifiesto de la gente. Tal consentimiento sólo es posible si el grupo que está en el poder representa una idea poderosa, que goce de significado para todos. Hay, pues, en la esfera política una relación entre la autoridad y la autonomía, relación que en mi ensayo «Der Staat als Erwartung und Aufgabe» (El Estado como promesa

1 *Protestantismus als Kritik und Gestaltung*, Darmstadt: Otto Reichl, 1929.
2 *Religiöse Verwirklichung*, Berlín: Furche, 1929.

y como tarea)[3] caractericé como sigue: «Toda estructura política presupone poder y, consecuentemente, un grupo que lo asume. Puesto que un grupo de poder es también un conglomerado de intereses opuestos a otras unidades de intereses, siempre necesita un correctivo. La democracia está justificada y es necesaria en la medida en que es un sistema que incorpora correctivos contra el uso erróneo de la autoridad política. Se vuelve insostenible tan pronto como estorba la emergencia de un grupo de poder. Esto es lo que ocurrió en la República de Weimar (...) Los sistemas dictatoriales carecen de correctivos contra el abuso de la autoridad por parte del grupo de poder. El resultado es la esclavitud de la nación entera y la corrupción de la clase dirigente».

Desde que debí tomar mi primera decisión política, unos años antes de la Primera Guerra Mundial, permanecí siempre en la izquierda política, hasta el punto de oponerme a las tradiciones conservadoras muy fuertes. Era esta una protesta contra la heteronomía política, así como mi protesta primitiva contra la heteronomía religiosa había hecho que me inclinara hacia la teología liberal. Pese a mis críticas posteriores al liberalismo económico, siempre me fue imposible compartir el habitual desprecio por el «pensamiento liberal». Prefiero ser acusado de «liberalista» antes que de ignorar el gran principio liberal, verdaderamente humano, de la autonomía.

No obstante, la cuestión del poder político siguió en el candelero durante un período en el cual una de nuestras más difíciles tareas políticas era la re-integración de las desintegradas masas del capitalismo moderno. Abordé este problema, en conexión con los acontecimientos recientes de la historia alemana, en el ensayo «The totalitarian State and the claims of the Church» (El Estado totalitario y las pretensiones de la Iglesia).[4] Subrayé en él que cuando las masas han sido privadas de toda existencia significativa es inevitable que el autoritarismo las absorba. Otras importantes reflexiones sobre este tema se hallan en mi libro *Masse und Geist* (Masa y espíritu),[5] que apareció poco después de concluida la guerra. En el capítulo «La masa y la personalidad», sostenía que solo se

3 «Der Staat als Erwartung und Aufgabe», en *Religiöse Verwirklichung*, Berlín: Furche, 1929.
4 «The totalitarian State and the claims of the Church», *Social Research* (Nueva York), vol. 1, nº 4, noviembre de 1934.
5 *Masse und Geist. Studien zur Philosophie der Masse*, «Volk und Geist», nº 1, Berlín-Francfort del Meno: Verlag der Arbeitsgemeinschaft, 1922.

esforzarían por alcanzar una posición autónoma grupos esotéricos especializados. El retiro a una autonomía esotérica era, a mi entender, una exigencia impuesta por las fuerzas históricas operantes en la actualidad (comparables, en líneas generales, con las de las postrimerías de la edad antigua). Un problema estratégico para las generaciones futuras, de índole política y religiosa a la par, consiste en saber de qué manera puede llevarse a cabo este retiro sin un sacrificio excesivo de la verdad y la justicia. En principio y de hecho estoy decidido a mantenerme en el límite entre la autonomía y la heteronomía, y a permanecer en él aun cuando la próxima era histórica quede bajo el imperio de la heteronomía.

Entre la teología y la filosofía

Es en este punto donde se ve con mayor nitidez la situación limítrofe a partir de la cual intento explicar mi vida y mi pensamiento. Desde los últimos años del colegio secundario quise ser un filósofo. Dedicaba todas mis horas libres a la lectura de aquellas obras filosóficas que por azar caían en mis manos. Encontré la *Geschichte der Philosophie* (Historia de la filosofía) de Schwegler en la polvorienta biblioteca de un predicador rural, y la *Wissenschaftslehre* (Teoría de la ciencia) de Fichte sobre una pila de libros depositada en una calle berlinesa. Con entusiasmo propio de un adolescente compré la *Crítica de la razón pura* de Kant en una librería por el enorme precio de cincuenta centavos. Estos libros, en especial el de Fichte, me introdujeron en los aspectos más recónditos de la filosofía alemana. Mi padre formaba parte de una mesa examinadora de filosofía para los candidatos a ingresar al ministerio; las discusiones que mantuve con él me permitieron desde el comienzo de mi carrera universitaria debatir con estudiantes de más edad que yo y con los instructores jóvenes sobre realismo e idealismo, libertad y determinismo, Dios y el mundo. Fritz Medicus, a la sazón profesor de filosofía en Halle y más tarde en Zurich, fue mi maestro en esta disciplina. Su trabajo sobre Fichte inició, en las postrimerías del siglo pasado, el redescubrimiento de la filosofía fichteana y condujo en última instancia a un renacimiento general del idealismo alemán. Schelling comenzó a ejercer influencia en mí en parte como consecuencia de la compra accidental, a precio de saldo, de una de sus obras, y en parte por la afinidad íntima que sentía hacia él. Leí varias veces sus obras completas y a la postre basé en ellas mis tesis para aspirar a los títulos de doctor en filosofía y de licenciado en teología. Esta última fue publicada en forma de libro con el título *Mystik und Schuldbewusstsein in Schellings philosophischer Entwicklung* (Mística y conciencia de culpa en el desarrollo filosófico de Schelling).

Por esta época emprendí asimismo estudios de teología pro-

testante, al finalizar los cuales comencé a actuar como pastor asistente en varias parroquias de la «Antigua Iglesia Prusiana Unida». Mis maestros más importantes en teología fueron Martin Kähler y Wilhelm Lütgest, ambos de la ciudad de Halle. El primero de ellos estaba dotado de una avasalladora capacidad intelectual y un gran poder moral y religioso; pero como maestro y escritor era difícil comprenderlo. En muchos aspectos fue el más profundo y moderno de los representantes de la teología decimonónica de la mediación. Rivalizó con Albrecht Ritsch, quien postulaba la doctrina teológica de la justificación, y sometió a un análisis crítico al idealismo y al humanismo de los que intelectualmente provenía. Mi mayor deuda con él está vinculada con la comprensión que me suministró sobre el carácter omnicomprehensivo de la idea paulino-luterana de la justificación. Por un lado, la doctrina de la justificación rechaza toda pretensión humana ante Dios y toda identificación entre Dios y el hombre. Por el otro, afirma que el extrañamiento de la existencia humana, su culpa y su desesperación, se superan merced al juicio paradójico de que ante Dios el pecador es justo. Mi cristología y mi dogmática estuvieron conformadas por la interpretación de la crucifixión de Cristo como el acontecimiento histórico a través del cual se torna concreto y manifiesto el juicio divino contra el mundo. De ese modo, me resultó sencillo conectar mi teología con la de Karl Barth y aceptar el análisis de la existencia humana de Kierkegaard y Heidegger. No obstante, fue para mí arduo y por momentos imposible conciliar mi pensamiento con la dogmática liberal, que reemplaza al Cristo crucificado por el Jesús histórico y diluye la paradoja de la justificación en categorías morales.

A pesar de mi actitud negativa con respecto a la dogmática liberal, aprecio profundamente los logros históricos alcanzados por el movimiento liberal. Muy pronto me aparté de los teólogos de Halle con respecto a esta cuestión, y cada vez aumentaron más mis discrepancias con el neo-supranaturalismo barthiano, que aspira a la resurrección de las doctrinas dogmáticas de la Reforma haciendo caso omiso de los avances de la ciencia en los últimos doscientos años. La interpretación histórica del Antiguo Testamento desarrollada por Wellhausen y Gunkel, el denominado «método de la *religionsgeschichte*», cautivó mi atención y me ayudó a comprender la significación fundamental del Antiguo Testamento para el cristianismo y para la humanidad. Tengo desde entonces un gran entusiasmo por el Antiguo Testamento, que merced a su in-

fluencia sobre mis posiciones políticas modeló en grado decisivo mi vida y mis ideas.

Debo principalmente mi compenetración histórica con el Nuevo Testamento a *The quest of the historical Jesus* de Schweitzer, y *The synoptic tradition* de Bultmann. Cuando entré en contacto con la obra de Ernst Troeltsch abandoné definitivamente los últimos remanentes de mi interés por la teología de la mediación y su apologética, y me volqué hacia la historia eclesiástica y el problema de la crítica histórica. La prueba documental de este cambio de interés es un conjunto de proposiciones que presenté a un grupo de teólogos amigos en 1911, en las que trataba de encontrar respuesta al siguiente interrogante: ¿Como habría de comprenderse la doctrina cristiana si la inexistencia de Jesús llegara a ser, desde el punto de vista histórico, probable? Aun hoy sigo insistiendo en que esta pregunta debe formularse de manera radical, en lugar de recaer en las soluciones de transacción que solía encontrar por entonces, y que Emil Brunner ofrece en la actualidad. Los cimientos de la creencia cristiana son la imagen bíblica de Cristo, no el Jesús histórico. El criterio para el pensamiento y la acción del hombre es la imagen de Cristo tal como está inserta en la fe de la Iglesia y en la experiencia humana, y no los esquemas conceptuales, cambiantes y artificiales, de la investigación histórica. A causa de haber adoptado esta posición se me llamó en Alemania teólogo radical, en tanto que en Estados Unidos se me decía barthiano. Pero aceptar la paradoja barthiana, el misterio de la justificación, no implica aceptar el supranaturalismo barthiano; y aceptar los logros históricos y críticos de la teología liberal no significa aceptar la dogmática liberal.

Conseguí conciliar la doctrina de la justificación con la crítica histórica radical desarrollando una interpretación de la idea de la justificación que, tanto desde el punto de vista personal cuanto desde el punto de vista profesional, revistió para mí enorme importancia. Apliqué la doctrina de la justificación a la esfera del pensamiento humano. Ante el «No» divino se yerguen no solo los actos sino también el pensamiento del hombre. Nadie, ni siquiera un creyente o una Iglesia, puede jactarse de poseer la verdad, así como nadie puede jactarse de poseer el amor. La ortodoxia es fariseísmo intelectual. La justificación del que duda se corresponde con la justificación del que peca. La revelación es tan paradójica como el perdón de los pecados. Ni lo uno ni lo otro puede convertirse en objeto de posesión. Planteé estas ideas en los ensayos «Rechtfer-

tigung und Zweifel» (Justificación y duda)[1] y «Die Idee der Offenbarung» (La idea de la revelación).[2]

La obra de Schelling, y en particular sus últimos pensamientos, me ayudaron a vincular estas nociones teológicas básicas con mi evolución filosófica. Creí ver que su interpretación filosófica de la doctrina cristiana abría el camino para la unificación de teología y filosofía. Su propuesta de una filosofía cristiana de la existencia, en oposición a la filosofía humanística de la esencia de Hegel, y su interpretación de la historia como *Heilsgeschichte*, avanzaban en la misma dirección. Confieso que aun en la actualidad encuentro más filosofía teónoma en Schelling que en cualquiera de los otros idealistas alemanes. Pero ni siquiera él fue capaz de alcanzar la unidad de teología y filosofía. La Primera Guerra Mundial tuvo consecuencias desastrosas para el pensamiento idealista en general. También la filosofía de Schelling resultó afectada por la catástrofe. La fisura que él había visto, pero que ocultó al punto, volvió a abrirse. La experiencia de esos cuatro años de guerra me revelaron, como ocurrió con toda mi generación, un abismo en la existencia humana que no podía ser ignorado. Si alguna vez se hará posible la unión de teología y filosofía, ella se logrará únicamente mediante una síntesis que haga justicia a esta experiencia del abismo en nuestras vidas. Mi filosofía de la religión intentó satisfacer esta necesidad. Deliberadamente permanece en el límite entre ambas, poniendo cuidado en que la una no se pierda en la otra. Intenta expresar la experiencia del abismo en conceptos filosóficos y la idea de la justificación como limitación de la filosofía. Pronuncié una charla en la Kant-Gesselschaft de Berlín que en su propio título, «Die Überwindung des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie» (La eliminación del concepto «religión» en la filosofía de la religión)[3] refleja esta paradójica tentativa.

Sin embargo, una filosofía de la religión está plasmada por conceptos filosóficos de la misma manera que por la realidad religiosa. Mi posición religiosa se desarrolló en un diálogo crítico con el neokantismo, la filosofía del valor y la fenomenología. Acepté su común rechazo del positivismo, en especial

1 «Rechtfertigung und Zweifel», *Vorträge der theologischen Konferenz zu Giessen*, serie 39, Giessen: Alfred Töpelmann, 1924.
2 «Die Idee der Offenbarung», *Zeitschrift für Theologie und Kirche* (Tubinga), vol. 8, nº 6, 1927.
3 «Die Überwindung des Religionsbegriffs in der Religionsphilosophie», *Kant-Studien* (Berlín), vol. 27, nº 3/4, 1922.

con el sesgo psicologístico que asumió en la filosofía de la religión. Las *Logische Untersuchungen* (Investigaciones lógicas) de Husserl, que combaten enérgicamente el psicologismo, confirmaron lo que había aprendido en Kant y Fichte; pero no me sentía atraído por ninguna de estas tres posiciones. A causa de su tendencia panlogística, el neokantismo no podía abarcar la experiencia del abismo y de la paradoja. La filosofía del valor me resultaba inaceptable debido a que también ella es neokantiana, y a que su intento de comprender la religión como reino del valor contradice la trascendencia de los valores implícita en la experiencia del abismo. Por su parte, la fenomenología carece del elemento dinámico y alienta tendencias de índole católico-conservadora, como puede verse en las biografías del grueso de sus adeptos.
Nietzsche, a quien no leí hasta los treinta años, ejerció sobre mí una tremenda impresión. Su vitalismo expresa la experiencia del abismo con mayor claridad que el neokantismo, la filosofía del valor o la fenomenología. La afirmación extática de la existencia, que prevaleció tanto en la posguerra como reacción frente a la muerte y el hambre que aquella trajo consigo, otorgaba particular atractivo a la afirmación nietzscheana de la vida. Desde el punto de vista histórico, esta hunde sus raíces, al menos parcialmente, en el pensamiento de Schelling; se comprenderá, pues, que no me haya resultado difícil aceptarla. Bien podía haber seguido este cauce filosófico, incorporando elementos paganos en lugar de los motivos judíos y católicos; pero la experiencia de la revolución alemana de 1918 dirigió decididamente mis preocupaciones hacia una filosofía de la historia de base sociológica y orientación política. Mis lecturas de Troeltsch habían allanado el camino para este cambio de rumbo. Recuerdo vívidamente que en su primera conferencia sobre la filosofía de la historia pronunciada en Berlín sostuvo que el suyo era el primer tratamiento filosófico del tema en la Universidad de Berlín desde la muerte de Hegel. Aunque en buena medida coincidía con él con respecto a los problemas en debate, me rehusaba a admitir su punto de partida idealista. Su idealismo le impidió superar lo que él denominaba historicismo, contra el cual luchaba. Solo una generación que se había visto forzada a adoptar decisiones históricas fundamentales estaba en condiciones de superarlo. Ante la necesidad de hacer frente a la historia sin rodeos —demanda que se funda en la paradoja cristiana y está a la vez limitada por ella—, procuré desarrollar una filosofía de la historia que pudiera convertir-

se también, eventualmente, en una filosofía del socialismo religioso.

Cualquiera que se halle en el límite entre la teología y la filosofía debe tener bien clara, por fuerza, la relación lógica que las vincula. Traté de expresarla en mi libro *Das System der Wissenschaften* (Sistema de las ciencias).[4] Mi preocupación primordial giraba allí en torno de las siguientes preguntas: ¿Cómo puede constituir la teología una ciencia en el sentido de *Wissenschaft*? ¿De qué manera se vinculan sus diversas disciplinas con las otras ciencias? ¿Qué es lo que caracteriza a su método?

Mi respuesta a estas preguntas consistió en clasificar las disciplinas metodológicas en ciencias del pensamiento, del ser y de la cultura; en afirmar que el fundamento de todo el sistema de las ciencias es la filosofía del sentido (*Sinnphilosophie*); en definir la metafísica como la tentativa de expresar lo Incondicionado en términos de símbolos racionales; y en definir la teología como metafísica teónoma. Traté de este modo de hacer sitio a la teología dentro de la totalidad del saber humano. Para que este análisis tenga éxito, es preciso aceptar el carácter teónomo del conocimiento, vale decir, la comprensión de que el pensamiento mismo está enraizado en lo Absoluto como fundamento y abismo del sentido (*ground and abyss of meaning*). La teología toma como objeto explícito lo que es supuesto implícito de todo conocimiento. Es así que teología y filosofía, religión y conocimiento, se abrazan mutuamente. Desde la perspectiva de la posición limítrofe, esta parece su relación real.

Cuando se introdujo en Alemania la filosofía existencial alcancé una nueva comprensión del vínculo entre teología y filosofía. Las conferencias de Heidegger en Marburgo, la publicación de *El Ser y el Tiempo*, y su interpretación de Kant resultaron significativas en este sentido. Tanto para los partidarios cuanto para los opositores de la filosofía existencial nada hay más importante, después de las *Investigaciones lógicas* de Husserl, que la obra de Heidegger.

Tres factores prepararon el terreno para mi aceptación de la filosofía existencial. El primero fue mi íntima familiaridad con el período final de Schelling, en el que esbozó su filosofía de la existencia como respuesta a la filosofía de la esencia de Hegel. El segundo fue mi conocimiento, bien que limitado,

4 *Das System der Wissenschaften, nach Gegenständen und Methoden. Ein Entwurf*, Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1923.

de Kierkegaard, el auténtico fundador de la filosofía existencial. Y por último, mi entusiasmo por «la filosofía de la vida» de Nietzsche. Estos tres elementos están presentes también en Heidegger. Su fusión en una suerte de misticismo teñido de agustinismo explica la fascinación que ejerce su filosofía. Gran parte de su terminología se encuentra en la literatura sermonaria del pietismo alemán. Su interpretación de la existencia humana implica y desarrolla —aunque no lo haga en forma deliberada— una doctrina del hombre que equivale a una doctrina de la libertad y de la finitud humanas. Su vínculo con la interpretación cristiana de la existencia humana es tan directo que uno se ve obligado a describirla como «filosofía teónoma», a despecho del enfático ateísmo de Heidegger. No se trata, por cierto, de una filosofía que presupone la respuesta teológica a la cuestión de la finitud humana y luego la explica en términos filosóficos; ello representaría una variante de idealismo, lo opuesto de una filosofía de la existencia. La filosofía existencial formula de manera nueva y radical la pregunta cuya respuesta da a la fe la teología.

Estas ideas —que expuse en mis conferencias en la Yale University— originaron una distinción más estricta entre teología y filosofía de la que había establecido mi primitiva filosofía de la religión. Pero jamás pensé su interrelación.

También en mi tarea profesional me encontré «en el límite» entre ambas disciplinas. Recibí el título de Doctor en Filosofía en Breslau y el de Licenciado en Teología y más tarde Doctor en Teología (honoris causa) en Halle; fui conferenciante en Teología en Berlín, profesor de Ciencia de la Religión en Dresden y profesor honorario de Teología en Leipzig, profesor ordinario de Filosofía en Francfort del Meno y profesor invitado de Teología Filosófica en el Union Theological Seminary de Nueva York. El cambio de universidades fue continuo, ¡pero el tema siempre el mismo! Como teólogo traté de seguir siendo un filósofo, y viceversa. Me habría resultado más sencillo abandonar el límite y escoger uno u otro bando. Interiormente este camino me estaba vedado. Por fortuna, las oportunidades exteriores armonizaron con mis inclinaciones internas.

Entre la Iglesia y la sociedad

Aunque he criticado a menudo la doctrina y la práctica de la Iglesia, esta fue siempre mi hogar. Adquirí particular conciencia de ello en la época en que las ideas neopaganas estaban abriéndose camino en su seno y me asaltó el temor de perder mi hogar religioso, así como mi hogar político. El peligro hizo que me percatara del hecho de que yo pertenecía a la Iglesia. Este sentimiento tuvo su origen en mis experiencias de infancia —la influencia cristiana de un pastor protestante en mi hogar y las costumbres religiosas que, en las postrimerías del siglo XIX, mantenía una ciudad de Alemania oriental casi sin solución de continuidad—. Mi amor por los templos y su atmósfera mística, por la liturgia, la música y los sermones, y por las grandes festividades cristianas que modelaban la vida del pueblo en ciertos días y semanas del año, dejaron en mí un sentimiento indeleble hacia lo eclesiástico y lo sacramental. Agréguese a ello los misterios de la doctrina cristiana y su repercusión en la vida interior de un niño, el lenguaje de las Escrituras, y las excitantes experiencias de la santidad, la culpa y el perdón. Todo esto desempeñó un papel crucial en mi decisión de convertirme en teólogo para siempre. Mi ordenación, mis actividades pastorales, mi interés por los sermones y la liturgia (que persistió mucho después de trasladarme a un ambiente universitario) fueron frutos de haber adquirido conciencia de mi pertenencia a la Iglesia.

Pero también en este aspecto estaba en el límite. Un sentido de alienación acompañó mis crecientes críticas a las doctrinas e instituciones eclesiásticas. Mis contactos fuera de la Iglesia con los intelectuales y el proletariado resultaron en este sentido decisivos.

Con los primeros no me vinculé sino después de terminar mis estudios teológicos. En este encuentro mi actitud fue apologética, en armonía con mi posición limítrofe. Ser apologético significa defenderse ante un rival compartiendo con él un criterio común. Cuando los apologistas de la Iglesia antigua

se defendían ante el paganismo agresivo, el criterio comúnmente aceptado era el Logos —la razón teórica y práctica—. Podían sostener la causa de la doctrina y práctica cristiana ante sus oponentes paganos a causa de que equiparaban a Cristo con el Logos, y a las órdenes divinas con la ley racional de la naturaleza. En nuestros días, la apologética no implica levantar un nuevo principio en oposición a las concepciones intelectuales y morales vigentes, sino más bien defender un principio cristiano contra las posiciones rivales emergentes. La cuestión decisiva, tanto para la apologética antigua como para la moderna, es la del criterio común, la corte de justicia ante la cual se ha de zanjar la disputa.

En mi búsqueda de este criterio común descubrí que las modernas tendencias de pensamiento que enraizan en el Iluminismo son en esencia cristianas, a despecho de su actitud crítica hacia el cristianismo eclesiástico. No son, como se suele creer, paganas. El paganismo, especialmente con ropaje nacionalista, apareció por primera vez luego de la Primera Guerra Mundial, en conexión con la desintegración total del humanismo cristiano. Frente a este tipo de paganismo no existe nada parecido a una apologética: la cuestión se limita a sobrevivir o perecer. Esta es la misma lucha que el monoteísmo profético debió librar siempre contra el politeísmo demoníaco. En la antigüedad la apologética fue posible solo a causa de que el politeísmo estaba impregnado de humanismo, y este último era, tanto para el cristianismo cuanto para la antigüedad, un criterio común que tenían a su alcance. Pero mientras que la apologética antigua se enfrentaba con un humanismo en esencia pagano, el rasgo distintivo de la apologética moderna es su confrontación con un humanismo en esencia cristiano. Analicé este problema en mi ensayo «Lessing und die Idee der Erziehung des Menschengeschlechts» (Lessing y la idea de la educación del género humano).[1] Con esta concepción, pronuncié una serie de conferencias sobre apologética en varias instituciones privadas de Berlín, sintetizando mis opiniones en un informe presentado al consejo directivo de la Iglesia Evangélica; ello dio origen a la creación de una comisión para el estudio de la apologética en las misiones nacionales.

La realidad y la índole del humanismo cristiano no se me revelaron en toda su claridad sino después de la guerra. Mi contacto con el movimiento obrero, con las denominadas «masas

1 *Religiöse Verwirklichung*, Berlín: Furche, 1929.

descristianizadas», me mostró con nitidez que también allí, dentro de un marco humanístico, se ocultaba la esencia cristiana, aun cuando ese humanismo se presentara como una filosofía materialista que el arte y la ciencia habían desacreditado desde mucho tiempo atrás. El mensaje apologético dirigido a las masas era aún más necesario y estaba más preñado de dificultades que el dirigido a la intelectualidad, puesto que la oposición de aquellas a la religión estaba intensificada por el antagonismo de clase. La tentativa de la Iglesia de estructurar un mensaje apologético sin tomar en cuenta la lucha de clases estuvo condenada, desde el vamos, a un fracaso total. En esta situación, la defensa del cristianismo requería la participación activa en la lucha de clases. Solo el socialismo religioso podía llevar el mensaje apologético a las masas proletarias. Entre las clases trabajadoras, el socialismo religioso y no la «misión interior» es la forma que necesariamente deben adoptar la actividad y la apologética cristianas. El elemento apologético del socialismo religioso resultó a menudo oscurecido por sus aspectos políticos, de modo tal que la Iglesia no comprendió la importancia indirecta del socialismo religioso para su obra. Los socialistas lo entendieron mucho mejor; con frecuencia me trasmitieron sus temores de que el socialismo religioso pusiera a las masas bajo la influencia de la Iglesia y las alienara así con respecto a la lucha que era preciso librar para alcanzar un gobierno socialista.
La Iglesia repudió, asimismo, al socialismo religioso a causa de que el movimiento debía descartar los símbolos y conceptos tradicionales del pensamiento y la práctica eclesiásticos, o bien utilizarlos únicamente luego de haber sentado buenos fundamentos. Si se los hubiera usado en forma indiscriminada, el proletariado automáticamente los habría rechazado. La tarea que se propuso el socialismo religioso fue demostrar que en el humanismo cristiano del movimiento obrero estaba implícita la misma esencia que en las formas sacramentales, totalmente diferentes, de la Iglesia. Un cierto número de jóvenes teólogos compartían esta concepción del humanismo cristiano; aceptaron cargos no eclesiásticos, en especial en los servicios de asistencia social, con el propósito expreso de influir religiosamente sobre aquellos a los que ningún funcionario de la Iglesia hubiera podido llegar. Por desgracia, tales oportunidades solo estaban abiertas para unos pocos; y como los problemas de «la Iglesia y la sociedad humanista» y «la Iglesia y el proletariado» tenían poca significación para los teólogos más jóvenes de la escuela barthiana, la Iglesia

nunca logró tender el puente sobre el abismo. Una sociedad humanística desintegrada resultó víctima, en buena medida, de las tendencias neopaganas. La Iglesia se vio compelida a combatir estas tendencias, presentándose así con una apariencia más antihumanística aún. El proletariado se replegó en una pasividad religiosa. La intelectualidad llegó a admirar a la Iglesia por la posición que esta adoptó frente al paganismo nacionalista, pero no se sintió atraída hacia ella: el dogma que la Iglesia defendía no podía provocar su entusiasmo, y no lo hizo. Para acceder a este grupo, la Iglesia debe proclamar el evangelio en un lenguaje que resulte comprensible a un humanismo no eclesiástico. Debería convencer a los intelectuales y a las masas por igual de que el evangelio tiene para ellos absoluta relevancia; pero esta convicción no puede ser impartida mediante las paradojas acentuadamente antihumanísticas que utiliza la teología confesional. Ante todo es menester esclarecer la realidad que da origen a tales paradojas. Pero teólogos como Brunner y Gogarten no se proponen llevar a cabo este esclarecimiento. Se nutren del humanismo negándolo, pues sus descripciones del contenido positivo de la proclamación cristiana consiste en usar y, al mismo tiempo, negar aquello a lo que se oponen.

Cada vez que se plantea la cuestión del lenguaje del evangelio cristiano con seriedad, como en el caso del *Neuwerkkreis* (Círculo de la Nueva Obra) y en la revista del mismo nombre dirigida por mi viejo amigo y camarada de lucha Hermann Schafft, surgen graves problemas. La terminología religiosa original de las Escrituras y la liturgia de la Iglesia antigua no pueden, sin duda, suplantarse. La humanidad posee por cierto palabras religiosas arquetípicas, como me señalara cierta vez Martin Buber; pero nuestro pensamiento objetivador y nuestra concepción científica del mundo las han privado de su poder original. La crítica racional es impotente frente al significado de la palabra arquetípica «Dios»; pero el ateísmo constituye una respuesta correcta frente al Dios «objetivamente» existente del pensamiento literalista. Cuando alguien utiliza una palabra en su sentido simbólico original, y su interlocutor la entiende en un sentido científico contemporáneo, estamos ante una situación irremediable. Es por ello que propuse cierta vez, con ánimo provocativo, que la Iglesia impusiera una moratoria de treinta años sobre todo su lenguaje arquetípico. Si esto ocurriera (como ocurrió en algunos casos) la Iglesia debería crear una nueva terminología. Pero las tentativas que hasta ahora se practicaron de

traducir el lenguaje arcaico de la liturgia y de las Escrituras al idioma contemporáneo desembocaron en deplorables fracasos. No representan una creación sino un vaciamiento del significado de las palabras. Aun el empleo de la terminología de los místicos, especialmente en los sermones —como yo hice en algunas oportunidades— es peligroso. Estas palabras trasmiten un contenido distinto, contenido que difícilmente abarque en su totalidad la esencia del evangelio cristiano. La única solución consiste en utilizar las palabras religiosas arquetípicas aclarando a la par su significado original mediante la desautorización de su uso distorsionado. Es preciso ubicarse en el límite entre las terminologías arcaica y contemporánea para volver a captar el lenguaje arquetípico original. El riesgo a que está expuesta la sociedad actual condujo a muchos hacia este límite, en el que pudo volver a escucharse el lenguaje de la religión en su sentido original. Sería lamentable que una ortodoxia ciega y arrogante monopolizara estas palabras y ahuyentara así a personas sensibles ante la realidad religiosa, ora forzándolas hacia algún paganismo moderno, ora alejándolas definitivamente de la Iglesia.

El problema de la Iglesia y la sociedad me impulsó a trazar una distinción entre la Iglesia «manifiesta» y la «latente»; lo hice en un ensayo titulado «Kirche und humanistische Gesellschaft» (La Iglesia y la sociedad humanística).[2] No se trataba de la antigua distinción protestante entre la Iglesia visible y la invisible, sino de una dualidad presente en las Iglesias visibles, y que parece necesario discriminar con el objeto de tomar en cuenta el humanismo cristiano que existe fuera de aquellas. No es legítimo decir que las personas que se han apartado de las sectas organizadas de los credos tradicionales están «fuera de la Iglesia». Viviendo durante media generación en el seno de estos grupos aprendí en qué gran medida llevan a la Iglesia latente en su interior. Me encontré con la experiencia del carácter finito de la existencia humana, la búsqueda de lo eterno e incondicionado, una devoción absoluta a la justicia y al amor, una esperanza que sobrepasa toda Utopía, la apreciación de los valores cristianos y el muy perspicaz reconocimiento de la errónea aplicación ideológica del cristianismo en la interpenetración de la Iglesia y el Estado. Con frecuencia me pareció ver que

2 «Kirche und humanistische Gesellschaft», *Neuwerk* (Kassel), vol. 13, nº 1, abril-mayo de 1931.

la «Iglesia latente», como denominé a lo que hallé entre estos grupos, era más auténtica que las sectas organizadas, aunque más no fuere porque sus miembros no presumían de poseer la verdad. Los acontecimientos de los últimos años han demostrado, empero, que únicamente la Iglesia organizada es capaz de sostener la lucha contra los ataques paganos que sufre el cristianismo. La Iglesia latente no está provista de las armas religiosas ni organizativas imprescindibles para esta lucha. Pero también es cierto que el uso de tales armas dentro de la Iglesia manifiesta amenaza con ahondar el abismo existente entre Iglesia y sociedad. El concepto de Iglesia latente es un concepto vinculado con el límite sobre el cual se ven forzados a situarse innumerables protestantes de nuestros días.

Entre la religión y la cultura

Si a una persona profundamente conmovida por los mosaicos de Ravena, los murales de la cúpula de la Capilla Sixtina o los retratos del Rembrandt de la última época se le preguntara si su experiencia fue religiosa o cultural, hallaría esta pregunta difícil de responder. Tal vez sea correcto decir que ha sido cultural en su forma y religiosa en su esencia. Es cultural pues no está vinculada con un acto ritual específico, pero es religiosa porque roza la cuestión del Absoluto y de las limitaciones de la existencia humana. Esto es tan válido para la pintura como para la música, la poesía, la filosofía y la ciencia. Y aquello que contenga de verdad esta intuición y comprensión del mundo, sigue siendo verdadero en la conformación práctica de las leyes y costumbres, la moralidad y la educación, la comunidad y el Estado. La cultura es religiosa allí donde la existencia humana está sometida a interrogantes últimos, y de ese modo trascendida; y allí donde un sentido incondicionado se torna visible en obras que poseen solo un sentido condicionado en sí mismas. Al experimentar la naturaleza sustancialmente religiosa de la cultura me ubiqué sobre el límite entre la religión y la cultura, límite que nunca abandoné. Mi filosofía de la religión se ocupa primordialmente de los aspectos teóricos de este límite.

La relación entre religión y cultura debe definirse desde ambos lados del límite. La religión no puede renunciar a lo Absoluto y, en consecuencia, al idioma universal expresado en la idea de Dios. No puede permitirse llegar a ser un dominio especial dentro de la cultura, u ocupar una posición adyacente a esta. El liberalismo tendió a interpretar la religión de una u otra de estas maneras. En cualquiera de ambos casos, la religión se torna superflua y está destinada a desaparecer, puesto que la estructura de la cultura es completa y autosuficiente sin ella. También es cierto, empero, que la cultura posee un derecho sobre la religión al que no puede renunciar sin renunciar a la vez a su autonomía y, por ende,

a sí misma. Ella debe determinar las formas en las que se expresa todo contenido, incluyendo el contenido «Absoluto». La cultura no puede permitir que se sacrifique la verdad y la justicia en nombre del absoluto religioso. Así como la religión es la esencia de la cultura, así la cultura es la forma de la religión. Con esta diferencia: la intencionalidad de la religión se dirige hacia la esencia, es la fuente incondicionada y el abismo del sentido, y las formas culturales sirven como símbolos de esa esencia. La intencionalidad de la cultura se dirige a la forma, que representa el sentido condicionado. La esencia, que representa el sentido incondicionado, apenas se vislumbra de manera indirecta a través de la forma autónoma que proporciona la cultura y que actúa como medio.

La cultura alcanza su máxima expresión cuando la existencia humana se incluye en su finitud y su búsqueda de lo Infinito dentro del marco de una forma completa y autónoma. A la inversa, la religión, en su expresión más alta, debe incluir la forma autónoma —el Logos, como lo llamara la Iglesia antigua— dentro de sí misma.

Estas ideas sentaron los principios básicos de mi filosofía de la religión y la cultura y proporcionaron el marco para analizar la historia de la cultura desde un punto de vista religioso. Esto explica por qué mi libro *The religious situation* [1] se ocupa de toda la gama de movimientos intelectuales y sociales del pasado inmediato, en tanto que tienen menor espacio en él las cuestiones religiosas, en el sentido estricto de la palabra. Estoy firmemente convencido de que este enfoque guarda correspondencia con la situación religiosa contemporánea. Las energías de la religión han sido absorbidas en tan alto grado por las preocupaciones políticas y sociales que, para un gran número de europeos y de americanos, los ideales religiosos y políticos coinciden. Los mitos de la nación y de la justicia social están reemplazando la doctrina cristiana por doquier y han surtido efectos que deben considerarse religiosos aunque se presenten en formas culturales. El bosquejo de análisis teológico de la cultura que desarrollé en mi conferencia «Über die Idee einer Theologie der Kultur» (Sobre la idea de una teología de la cultura) [2] toma en cuenta el curso que ha seguido la historia en los últimos años.

1 *The religious situation*, Nueva York: Henry Holt, 1932.
2 «Über die Idee einer Theologie der Kultur», en *Religionsphilosophie der Kultur*, Berlín: Reuther & Reichard, 1919. (Véase la pág. 11 de la presente obra.)

Resumí estas reflexiones y sus consecuencias teológicas en un artículo concerniente al vínculo del protestantismo con el secularismo. Sostuve allí que si el protestantismo posee alguna pasión dominante, esta pasión es su sentimiento hacia lo «profano». Tal idea rechaza en principio la separación católica de lo sagrado y lo profano. En presencia de lo Incondicionado (la Majestad de Dios, en el lenguaje tradicional del cristianismo), no existe ninguna esfera privilegiada. No hay personas, escrituras, comunidades, instituciones o acciones sagradas en sí mismas, como tampoco las hay profanas en sí mismas. Lo profano puede hacer profesión de santidad, y lo santo no cesa jamás de ser profano. El clérigo es un lego, y el lego puede convertirse en clérigo en cualquier momento. A mi juicio, esto no es solo un principio teológico sino una posición que he mantenido profesional y personalmente. Como clérigo y teólogo no puedo ser otra cosa que un lego y filósofo que ha intentado decir algo sobre los límites de la existencia humana. Tampoco tengo intención alguna de ocultar mis conatos teológicos; por el contrario, los he sacado a luz en circunstancias en que podría fácilmente haberlos ocultado, por ejemplo en mis cátedras de filosofía; pero no quise desarrollar un hábito teológico que me apartara de la vida profana colgándome el rótulo de «religioso». Creo que el carácter incondicionado de la religión se torna mucho más manifiesto cuando emerge del seno de lo secular, trastrocándolo y trasformándolo. Creo asimismo que la dimensión dinámica de la religión se ve traicionada cuando se juzga que ciertas instituciones y personalidades son religiosas en sí mismas. Pensar que la fe del clérigo es un requisito profesional linda con la blasfemia.

Mi respuesta a las tentativas de reforma del ritual de la Iglesia alemana tiene sus raíces en esta convicción. Me uní al denominado movimiento Berneuchen que conducían Wilhelm Stählin y Karl Ritter. Dicho grupo reclamaba reformas más rigurosas que todos los otros grupos reformistas, no limitándose a los asuntos del ritual. Estos hombres procuraban ante todo definir con claridad la base teológica de la reforma. Tuve así la oportunidad de una colaboración teológica fructífera. Los actos, formas y actitudes rituales no contradicen la pasión por lo «secular» si se los comprende como lo que son: formas simbólicas en las que la esencia religiosa que sustenta toda nuestra existencia está representada de una manera singular. Un acto ritual o sacramental no significa un acto sagrado en sí mismo, sino un símbolo de lo Incon-

dicionado, que es lo único sagrado y que está y no está en todas las cosas al mismo tiempo.

En una conferencia titulada «Natur und Sakrament» (Naturaleza y sacramento),[3] que pronuncié en una reunión del «grupo Berneuchen, intenté explicar la distinción entre el pensamiento no sacramental e intelectualista del protestantismo y el humanismo, y el significado original del pensamiento sacramental, que se perdió a fines del período medieval. Dentro del marco del protestantismo, esta es una tarea difícil, pero necesaria. No hay Iglesia posible sin la representación sacramental de lo sagrado. Esta convicción me unió al grupo mencionado. Sin embargo, no pude acompañarlos cuando, apartando sus ojos del límite entre lo secular y lo sagrado, los dirigieron en forma exclusiva hacia las formas litúrgicas (a menudo arcaicas). Aquí nuevamente llegué al convencimiento de que debía permanecer en el límite.

3 «Natur und Sakrament», en *Religiöse Verwirklichung*, Berlín: Furche, 1929.

Entre el luteranismo y el socialismo

Es relativamente sencillo llegar al socialismo cuando se parte del calvinismo, en especial en sus formas más secularizadas de la última época; el camino está mucho más lleno de obstáculos cuando pasa por el luteranismo. Soy luterano por mi cuna, educación, experiencia religiosa y reflexión teológica. Nunca me situé en el límite entre el luteranismo y el calvinismo, ni siquiera después de experimentar las desastrosas consecuencias de la ética social luterana y de reconocer el inestimable valor de la idea calvinista del Reino de Dios para la solución de los problemas sociales. La esencia de mi religión sigue siendo luterana. Ella abarca una conciencia de la «corrupción» del existir, el repudio de todo tipo de Utopía social (incluyendo la metafísica del progresismo), el percatamiento de la naturaleza irracional y demoníaca de la existencia, el reconocimiento del elemento místico en la religión, y el rechazo del legalismo puritano en la vida privada y corporal. También mi pensamiento filosófico expresa este contenido singular. Hasta ahora, sólo Jacob Boehme, el vocero filosófico del misticismo alemán, intentó una elaboración específicamente filosófica del luteranismo. A través de él el misticismo luterano influyó sobre Schelling y el idealismo alemán, y a través de Schelling, a su vez, sobre las filosofías irracionalistas y vitalistas que emergieron en los siglos XIX y XX. En la medida en que gran parte de la ideología antisocialista se basó sobre estas últimas, el luteranismo actuó —indirectamente a través de la filosofía, y también directamente— a modo de control sobre el socialismo.

El curso seguido por la teología alemana luego de la guerra muestra bien a las claras que es prácticamente imposible, para una persona educada como luterana, desplazarse de la religión al socialismo. Dos movimientos teológicos, ambos luteranos, se opusieron al socialismo religioso. El primero fue el nacionalismo religioso que se autodesignó como «la teología del joven Lutero»; su principal propulsor, Emmanuel Hirsch, compañero de estudios y amigo mío en otras épocas, se con-

vertiría más tarde en mi contendiente teológico y político. El segundo fue la teología barthiana, erróneamente titulada «teología dialéctica». Aunque posee muchos elementos calvinistas, su noción marcadamente trascendente del Reino de Dios es bien luterana. Tanto la indiferencia de la teología barthiana hacia las cuestiones sociales como la santificación del nacionalismo por parte de Hirsch eran tan congruentes con las tradiciones religiosas, sociales y políticas de Alemania que toda oposición del socialismo religioso con respecto a estos dos movimientos resultaba fútil. Pero el hecho de que el socialismo religioso no pudiera arraigar en suelo germano no implicaba que fuera teológicamente erróneo o políticamente innecesario. En la imposibilidad de unir la religión con el socialismo se reconocerá, en un futuro próximo o distante, un elemento trágico de la historia alemana.

Permanecer en el límite entre el luteranismo y el socialismo religioso exige, en primer lugar, enfrentarse críticamente con el problema del utopismo. La doctrina luterana del hombre, aun con el atuendo naturalista que toma en el vitalismo, niega todo utopismo. El pecado, la codicia, el ansia de poder, el impulso inconsciente o cualquier otro término con que se describa la situación humana están tan ligados a la existencia del hombre y de la naturaleza (no, por supuesto, a su esencia o su condición de criatura) que es imposible establecer el Reino de la justicia y la paz dentro del dominio de la realidad enajenada. El Reino de Dios no puede alcanzarse jamás en el tiempo y en el espacio. Todo utopismo está condenado a la desilusión metafísica. Por mudable que sea la naturaleza humana, no se aviene a una modificación moral fundamental. Los progresos educativos y ambientales pueden servir para elevar el nivel ético general de la gente y para limar sus asperezas originales, pero no afectan la libertad para hacer el bien o el mal, en tanto que el hombre es hombre. La humanidad no mejora; el bien y el mal son elevados simplemente a un plano superior.

Con estas consideraciones, extraídas directamente de la comprensión luterana de la existencia, rozo un problema que ha revestido cada vez mayor interés para el pensamiento socialista y que constituye una particular preocupación del socialismo religioso: el problema de la doctrina del hombre. Es mi convencimiento que una falsa antropología ha privado al socialismo religioso de su fuerza persuasiva, sobre todo en Alemania. Ningún político que rehúse admitir la verdad sobre el hombre (en las palabras de Lutero, «lo que hay

en el hombre») puede obtener éxito. Por otro lado, no creo que la concepción luterana, especialmente en sus versiones naturalistas —o sea, el vitalismo y el fascismo— tenga la última palabra sobre el hombre. Aquí como en cualquier otra parte el mensaje profético puede señalar el camino: la naturaleza humana —sostiene— será trasformada junto con toda la naturaleza. Aun cuando esta creencia implica un milagro, es más realista que aquellas concepciones que dejan inmodificada la naturaleza mientras se esfuerzan por trasformar al hombre. Estas últimas representan el utopismo, no la paradoja de la expectativa profética.

Mucho antes de que se comprendieran con claridad las implicaciones antropológicas del utopismo, el problema utópico constituía un asunto central dentro del movimiento socialista religioso. Poco después de la Revolución Rusa de 1917 nos reunimos para debatir sobre religión y socialismo. En estas primeras reuniones se tornó evidente que nuestro interrogante básico era la relación de la religión con algún tipo de utopismo social. Fue entonces cuando utilicé por primera vez el concepto, extraído del Nuevo Testamento, del *Kairós*, la plenitud de los tiempos, que en tanto concepto límite entre religión y socialismo fue la marca distintiva de todo el socialismo religioso alemán. Dicho concepto señala que la lucha en pro de un nuevo orden social no puede llevar al tipo de consumación expresada por la idea del Reino de Dios, sino que en cada momento particular demanda tareas particulares, en la medida en que un aspecto particular del Reino de Dios se convierte para nosotros en una exigencia y una expectativa. El Reino de Dios continuará siendo trascendente, pero se presenta como un juicio sobre una forma determinada de sociedad y como una norma relativa a una sociedad futura. De modo que la decisión de ser un socialista religioso puede coincidir con la búsqueda del Reino de Dios aun cuando la sociedad socialista se encuentre infinitamente lejos de este último. Participé como colaborador y compilador en dos volúmenes («Kairós: sobre la situación y cambio del Espíritu»,[1] y «El protestantismo como crítica y realización»[2]) en los que se analizaban los supuestos e implicaciones teológicos y filosóficos de la idea del *Kairós*.

Vinculado con esta idea se encuentra el concepto capital

1 *Kairós: Zur Geisteslage und Geisteswendung*, Darmstadt: Otto Reichl, 1926.

2 *Protestantismus als Kritik und Gestaltung*, Darmstadt: Otto Reichl, 1929.

de lo demoníaco, que analicé en el ensayo «On the demonic».[3] Este concepto no podría haberse desarrollado sin los cimientos establecidos por el misticismo luterano y el irracionalismo filosófico. Lo demoníaco es un poder creador y destructivo a la vez en la vida personal y social. En el Nuevo Testamento se dice que los hombres poseídos por los demonios saben más sobre Jesús que los hombres normales, pero lo saben como una especie de condena de sí mismos, a causa de que están divididos contra sí mismos. La Iglesia antigua llamó demoníaco al Imperio Romano porque se equiparó con Dios, y sin embargo elevó plegarias por el emperador y mostró su gratitud por la paz civil que este asegurara. De manera similar, el socialismo religioso trata de mostrar que el capitalismo y el nacionalismo son poderes demoníacos, en la medida en que son simultáneamente destructivos y creadores, y que atribuyen carácter divino a su sistema de valores. El curso seguido por el nacionalismo europeo y el comunismo ruso y su autojustificación cuasi-religiosa han confirmado plenamente este diagnóstico.

No es de sorprender que mis ideas primitivas sobre la relación entre religión y cultura, entre lo sagrado y lo secular, entre la heteronomía y la autonomía, se incorporaran a mis reflexiones sobre el socialismo religioso, que pasó a ser así el punto focal de todo mi pensamiento. Por sobre todas las cosas, el socialismo me proporcionó un fundamento teórico y un impulso práctico en la medida en que intenté dar a luz una filosofía teónoma de la historia. Analizando el carácter del tiempo «histórico», distinto del físico y del biológico, desarrollé un concepto de la historia según el cual el movimiento hacia lo nuevo, que se presenta a la vez como una experiencia y como una expectativa, constituye un elemento constitutivo de aquella. El contenido de lo nuevo hacia lo cual se desplaza la historia aparece en acontecimientos donde se tornan manifiestos el significado y la meta de la historia. Llamé a tales acontecimientos «centros de la historia»; desde el punto de vista cristiano el acontecimiento central es la aparición de Jesús como el Cristo. Según la perspectiva con que se los enfoque, se dará distintos nombres a los poderes que luchan entre sí a lo largo de la historia: demoníaco-*divino*-humano, sacramental-*profético*-secular, heterónomo-*teónomo*-autónomo. Cada uno de los términos ubicados en el medio representa la síntesis de los otros dos, aquello hacia

3 *The interpretation of history*, Nueva York: Scribner's Sons, 1936.

lo cual la historia se proyecta siempre —a veces en forma creadora, a veces en forma destructiva, sin alcanzarlo nunca por completo, pero impulsada constantemente por el poder trascendente de la consumación preconizada—. El socialismo religioso debe ser comprendido como uno de esos movimientos hacia una nueva teonomía. Es algo más que un nuevo sistema económico: una comprensión amplia de la existencia, la forma de teonomía que nuestro *Kairós* presente exige y espera.

Entre el idealismo y el marxismo

Crecí en el clima del idealismo alemán y dudo que alguna vez olvide lo que de este aprendí. Por sobre todas las cosas, estoy en deuda con la crítica del conocimiento de Kant, que me señaló que el problema de la posibilidad del conocimiento empírico no puede ser resuelto meramente apuntando al reino de los objetos. Todo análisis de la experiencia y toda interpretación sistemática de la realidad debe comenzar en el punto en que se encuentran sujeto y objeto. Es en este sentido que entiendo el principio idealista de identidad. No se trata de un ejemplo de especulación metafísica, sino de un principio para analizar el carácter básico de todo conocimiento. Hasta la fecha ningún crítico del idealismo ha logrado convencerme de que este procedimiento sea incorrecto. Tomando este principio como punto de partida he podido evitar todas las formas de positivismo metafísico y naturalista. Así, soy desde el punto de vista epistemológico un idealista, si idealismo significa la afirmación de la identidad de pensamiento y ser como principio de la verdad. Por otra parte, creo que la forma en que se da expresión al elemento de libertad en la concepción idealista del mundo es la que mejor corresponde a la experiencia subjetiva y objetiva. El hecho de que el hombre se plantee interrogantes, su reconocimiento de demandas absolutas (el imperativo categórico) en el pensamiento y la acción, su percepción de formas significativas en la naturaleza, el arte y la sociedad (como en las modernas teorías de la guestalt): todo ello me persuadió de que la doctrina del hombre debe ser una filosofía de la libertad. Tampoco puedo negar la correspondencia que existe entre la realidad y el espíritu humano, que encuentra probablemente su mejor expresión en el concepto de «sentido». Ella llevó a Hegel a hablar de la unidad del espíritu objetivo y subjetivo en un Espíritu Absoluto. Cuando el idealismo elabora categorías que otorgan sentido a distintos dominios de la existencia, procura cumplir con la única tarea que justifica a la filosofía.

El problema que me condujo al límite del idealismo fue totalmente distinto. Los idealistas arguyen que su sistema de categorías describe la realidad en su conjunto, en lugar de ser expresión de un encuentro circunscripto y existencialmente limitado con la realidad. Solo Schelling en su segunda época fue consciente de las limitaciones de los sistemas idealistas o esencialistas, reconociendo que la realidad no es solo la manifestación de la esencia pura sino también su contradicción y, sobre todo, que la existencia humana en sí misma es expresión de la contradicción de la esencia. Schelling advirtió que el pensamiento está también ligado a la existencia y comparte su contradicción de la esencia (lo que no implica necesariamente que sea defectuoso), pero no desarrolló esta idea embrionaria. Al igual que Hegel, suponía que con su filosofía culminaba un proceso histórico en cuyo trascurso las contradicciones internas de la existencia habían sido superadas, y se había alcanzado un punto de vista absoluto. El idealismo de Schelling triunfó sobre sus tentativas iniciales de pensamiento existencial —Kierkegaard fue el primero en romper con el sistema cerrado de la filosofía idealista de la esencia—. Su interpretación radical de la ansiedad y la desesperación de la vida dio lugar a una filosofía que podría llamarse con rigor existencialista. Es difícil sobrestimar la importancia de su obra para la teología y filosofía alemanas de posguerra. Ya en mis últimos años de estudio (1905-1906) comencé a sentir la influencia de su dialéctica agresiva. En este mismo período se inició, partiendo de otras fuentes, la oposición a la filosofía idealista del ser. Los continuadores radicales de Hegel, que se volvieron contra su maestro poniendo al idealismo «con la cabeza hacia abajo y los pies hacia arriba», proclamaron un materialismo teórico y práctico en categorías idealistas. Marx, miembro de este grupo, fue aún más lejos: rechazando las categorías idealistas y su inversión materialista (léanse sus «Tesis sobre Feuerbach»), su concepción se oponía a la filosofía como tal. Ya no se trataba de «explicar el mundo, sino de cambiarlo». Según Marx, la filosofía —que él identificaba con la filosofía de la esencia— procura oscurecer las contradicciones de la existencia, hacer abstracción de aquello que es verdaderamente importante para los seres humanos, a saber, las contradicciones sociales que determinan su vida en el mundo. Estas contradicciones, o, más específicamente, el conflicto de las clases sociales, demuestran que el idealismo es una ideología, vale decir, un sistema de conceptos cuya función es arrojar

un velo sobre las ambigüedades de la realidad. (De manera análoga, Kierkegaard demostró que la filosofía de la esencia tendía a ocultar las ambigüedades de la existencia individual.) Debo a Marx, por sobre todas las cosas, el haberme hecho comprender el carácter ideológico, no solo del idealismo, sino también de todos los sistemas de pensamiento, religiosos y seculares, que están al servicio de estructuras de poder y de ese modo impiden, aun cuando sea en forma involuntaria, una organización más justa de la realidad. La advertencia de Lutero con respecto al endiosamiento es el equivalente religioso de lo que la ideología significa para la filosofía.

El repudio del sistema cerrado del esencialismo lleva a una nueva definición de la verdad: esta se encuentra vinculada con la situación del sujeto que conoce: la situación del individuo para Kierkegaard, la de la sociedad para Marx. El conocimiento de la esencia pura es posible únicamente en la medida en que hayan sido reconocidas y superadas las contradicciones de la existencia. En la situación de desesperación (que según Kierkegaard es la de todos los seres humanos), y en la lucha de clases (la condición histórica de la humanidad para Marx), resulta falso todo sistema cerrado y armonioso. Por lo tanto, tanto Kierkegaard como Marx procuran asociar la verdad con una situación psicológica o social particular. Para el primero la verdad es la subjetividad que no niega su desesperación y su exclusión del mundo de la esencia, sino que, sumida en ese estado, afirma dicha verdad apasionadamente. Para Marx el núcleo de la verdad se halla en los intereses de clase de aquella clase que se percata de que su destino es, justamente, superar todos los conflictos de clase, vale decir, la clase no ideológica. En ambos casos vemos con sorpresa —aunque ello resulte comprensible desde el punto de vista cristiano— que la mayor posibilidad de alcanzar una verdad no ideológica se da en el punto de más profunda carencia de sentido, en la más honda desesperación, en el mayor extrañamiento del hombre con respecto a su propia naturaleza. En un ensayo titulado *Das Protestantische Prinzip und die proletarische Situation* (El principio protestante y la situación proletaria),[1] vinculé esta idea con el principio protestante y su doctrina sobre la situación limítrofe humana. Por supuesto, para que esto resulte factible es menester emplear tipológicamente la noción de proletariado. A veces, el proletariado real guarda menos correspondencia con el tipo «proletario» que

1 *Das Protestantisches Prinzip und die proletarische Situation*, Bonn: F. Cohen, 1931.

algunos grupos no proletarios —por ejemplo, aquellos intelectuales que, rompiendo con su situación de clase, pasan a una situación limítrofe desde la cual pueden hacer que el proletariado adquiera conciencia de sí—. No debe identificarse a las masas proletarias con el concepto tipológico del proletariado, tal como lo utilizó Marx.

En su acepción corriente, el término marxismo implica «materialismo económico»; pero esta combinación de palabras pasa por alto, deliberadamente o no, la ambigüedad presente en el vocablo «materialismo». Si este último tuviera como único significado «materialismo metafísico», yo nunca me habría encontrado en el límite del marxismo, y el propio Marx, que luchara contra el materialismo y contra el idealismo a la par, no sería marxista. Recordemos que el materialismo económico no es una metafísica sino un método de análisis histórico; no implica que lo «económico», factor complejo en sí mismo y vinculado con todos los aspectos de la existencia humana, sea el único principio interpretativo de la historia. Esta aseveración carecería de sentido. Sin embargo, el materialismo económico muestra la relevancia fundamental de las estructuras y motivaciones económicas con respecto a las formas sociales e intelectuales y a los cambios que tienen lugar en un período histórico. Niega que pueda haber una historia del pensamiento y de la religión independiente de los factores económicos, con lo cual confirma la idea teológica —rechazada por el idealismo— de que el hombre vive en la Tierra y no en el cielo (dicho en términos filosóficos, dentro de la existencia y no en el reino de la esencia).

Es posible concebir al marxismo como un método para desenmascarar niveles ocultos de la realidad. Es comparable, en tal sentido, al psicoanálisis. El desenmascaramiento es penoso y, en ciertas circunstancias, destructivo. Esto se ve claramente en la antigua tragedia griega, por ejemplo en el mito de Edipo. El hombre se defiende tanto como puede de la revelación de su verdadera naturaleza. Al igual que Edipo, se desploma cuando se le quitan las ideologías que endulzan su vida y apuntalan su conciencia de sí. La pasión con que a menudo he visto rechazar el marxismo y el psicoanálisis es una tentativa, por parte de individuos o grupos, de escapar a un desenmascaramiento que podría, a sus ojos, acabar con ellos. Pero sin este penoso proceso el significado último del evangelio cristiano no puede percibirse. El teólogo debe apelar, pues, a estos medios tan frecuentemente como pueda para exponer la verdadera condición del hombre, en lugar

de propagar un idealismo que palia las ambigüedades de la existencia. Puede hacerlo desde su posición limítrofe; puede —como yo mismo he intentado— criticar la terminología parcialmente obsoleta del psicoanálisis, rechazar los elementos utópicos y dogmáticos del marxismo, y prescindir de las numerosas teorías particulares que, dentro del psicoanálisis y del marxismo, carecen de validez científica. El teólogo puede y debe oponerse al materialismo metafísico y ético, ya sea que esto constituya o no una interpretación legítima de Freud o Marx; pero no debe privarse de la eficacia de uno y otro movimiento para hacer añicos las ideologías y revelar las realidades de la existencia humana.

Ahora bien: el marxismo no posee un efecto «desenmascarador» únicamente; también incluye demandas y expectativas y, como tal, ha ejercido y continúa ejerciendo un impacto tremendo en la historia. Hay en él pasión profética, mientras que el idealismo, en tanto que ha sido modelado por el principio de identidad, tiene raíces místicas y sacramentales. En la parte central de *Die socialistische Entscheidung* traté de aislar los elementos proféticos del marxismo de su terminología científico-racional, con el objeto de tornar más comprensibles sus vastas implicaciones religiosas e históricas. Traté también de ver bajo una nueva luz el principio socialista, comparándolo con las doctrinas de la profecía judeocristiana. Los marxistas me acusarán de idealismo, y los idealistas se lamentarán de mi materialismo, pero, en verdad, me hallo situado en el límite entre ambos.

El marxismo se ha convertido en un estribillo para difamar a los oponentes políticos. El hecho de admitir que me encuentro en el límite del marxismo no agrega nada nuevo, desde el punto de vista político, a lo que ya he dicho acerca de mi relación con el socialismo religioso. No me compromete con ningún partido. Si afirmase que me hallo ubicado entre dos partidos, el «entre» debería interpretarse de un modo distinto a como lo hemos hecho en estas páginas. Significaría que, en mi fuero interno, no me siento ni me he sentido nunca pertenecer a ningún partido, pues lo que para mí reviste más importancia dentro del ámbito político nunca se pone cabalmente de manifiesto en los partidos políticos. Siempre he anhelado formar parte de un grupo que no estuviera ligado a partido alguno —aunque se hallara más cerca de unos que de otros—, y que constituyera la vanguardia de un orden social más justo, establecido en armonía con el espíritu profético y con la exigencia del *Kairós.*

Entre la tierra natal y el extranjero

El hecho de que me encuentre escribiendo este autorretrato en un país extranjero es un destino que, como todo destino verdadero, representa al mismo tiempo libertad. El límite entre la tierra natal y los países extranjeros no es una mera frontera externa, señalada por la naturaleza o por la historia. Es también el límite entre dos fuerzas interiores, dos posibilidades de existencia humana, cuya formulación clásica está contenida en la orden impartida a Abraham: «Deja tu hogar... y ve al país que he de mostrarte». Se ve compelido a abandonar su suelo natal, la comunidad de su familia y su culto, su pueblo y su estado, en virtud de una promesa que no comprende. El Dios que le reclama obediencia es el Dios de un país extraño, un Dios no ligado a la tierra circundante como las deidades paganas, sino el Dios de la historia, quien pretende bendecir a todas las razas del globo.
Este Dios, el del profeta y de Jesús, demuele todo nacionalismo religioso: el de los judíos, al que se opone siempre, y el de los paganos, repudiado en la orden que se le da a Abraham. Para el cristiano, sea cual fuere su confesión, el significado de esta orden es indiscutible: debe abandonar en toda circunstancia su propio país e ingresar en la tierra que se le ha de mostrar. Debe confiar en una promesa puramente trascendente.
El significado real de «patria» varía según la situación del individuo. Puede tratarse del país en que ha nacido y donde viven sus connacionales. En ciertas ocasiones, se le exigirá «emigración física»; pero con mayor frecuencia, la orden de dejar el propio país es un llamado a romper con las autoridades gobernantes y las pautas sociales y políticas prevalecientes, y a oponerles resistencia pasiva o activa: es esta una demanda de «emigración espiritual» —la actitud de la comunidad cristiana contra el Imperio Romano—. El pasaje a un país extraño puede significar asimismo algo totalmente personal e interior: dejar atrás las líneas aceptadas de creencia y pensamiento, acometer contra las fronteras de lo obvio

hasta superarlas, plantearse interrogantes radicales que abran el camino a lo nuevo y desconocido.
En las palabras de Nietzsche, ello implica «abandonar la tierra de nuestros padres y madres» para ingresar en «la tierra de nuestros hijos». Se trata de una emigración temporal, no geográfica. Las tierras extrañas están en el futuro, son el país que se halla «más allá del presente». Y al hablar de este país extranjero apuntamos también que aun lo que nos es más cercano y familiar contiene un elemento de extrañamiento. Esta es la experiencia metafísica de estar solos en el mundo, que el existencialismo toma como expresión de la finitud humana.
En todas las acepciones del vocablo, siempre estuve entre la tierra natal y la «extraña». Nunca terminé de decidirme por esta última en forma exclusiva, y experimenté ambos tipos de «emigración». Desde el punto de vista personal y espiritual, me convertí en un «emigrante» mucho antes de abandonar de hecho mi patria.
La adhesión a mi país natal en términos de paisaje, lengua, tradición y destino histórico compartido ha sido siempre tan connatural en mí que jamás entendí por qué debía convertirla en objeto de especial atención. El exagerado acento puesto por el nacionalismo cultural en la educación nacional y la productividad intelectual es expresión de inseguridad en cuanto a los vínculos nacionales. Es mi convencimiento de que este énfasis excesivo es fruto de individuos que han abandonado el límite —sea hacia afuera o hacia adentro— y en consecuencia se sienten obligados a justificar, ante sí mismos y ante los demás, su patriotismo. También experimentan temor de regresar al límite.
Me sentí siempre tan cabalmente alemán por naturaleza que me resultó imposible explayarme sobre el tema. Las condiciones de cuna y el destino no pueden ser verdaderamente cuestionados. En lugar de ello, deberíamos preguntarnos: ¿Qué haremos con esto, que nos ha sido dado en nuestra vida? ¿Cuál debería ser nuestro criterio para evaluar la sociedad y la política, la formación intelectual y moral, la vida cultural y social? Los accidentes de nacimiento no responden a tales interrogantes, ya que estos los presuponen. Si se toman estos presupuestos como respuestas, nos vemos encerrados en el círculo vicioso que hoy se glorifica como sentimiento nacional, aun cuando testimonia una falta de confianza en la fuerza de nuestra esencia nacional y conduce a una vida nacional terriblemente vacía. En las conferencias

que dicté en Francfort sobre educación pública, con el título «Sozialpädagogik» (Pedagogía social), expresé mi oposición a dichas tendencias nacionalistas.

Sin embargo, en la actualidad el problema del nacionalismo es principalmente un problema económico y político. Las actitudes que adopté hacia él fueron diversas. En un artículo sobre el Estado totalitario y las demandas de la Iglesia, analicé las causas del totalitarismo militante en Europa y su vínculo con la desintegración del capitalismo. Mi ensayo «Das Problem der Macht» se ocupa del significado y límites del poder en su relación con el problema general del Ser, vale decir, con la ontología. En *Die socialistische Entscheidung* intenté sacar a luz las raíces antropológicas y las consecuencias políticas del nacionalismo. La experiencia recogida en la Primera Guerra Mundial fue decisiva con respecto a mi posición. Ella reveló el carácter demoníaco y destructivo de la voluntad nacional de poder, particularmente con referencia a quienes fueron a la guerra llenos de entusiasmo, en la firme creencia de que su causa nacional era justa. Por consiguiente, aun cuando advierto que el nacionalismo es inevitable (o tal vez precisamente porque lo advierto), no puedo ver en el nacionalismo europeo otra cosa que un instrumento para la trágica autodestrucción.

Pero esta comprensión de las cosas no me llevó nunca a convertirme en un pacifista, en sentido estricto. Desconfío de cierto tipo de pacifismo, por el temperamento poco viril de sus representantes. El pacifismo sustentado por las naciones victoriosas, satisfechas de sí mismas, porta una mancha ideológica y farisaica. A esas naciones el pacifismo les resulta demasiado útil como para ser honesto. Las consecuencias del pacifismo legalista son, a mi juicio, opuestas a las que persigue. En nuestro planeta, la paz nacional e internacional depende del poder de contener a sus transgresores. No estoy tratando de justificar la voluntad nacional de poder; pero reconozco la necesidad de fuerzas interconectadas tras las cuales exista un poder capaz de impedir la autodestrucción de la humanidad. La idea de «humanidad» es hoy algo más que una noción vacía. Se ha trasformado en una realidad económica y política, pues el sino de cada sector del mundo depende del sino de todos los restantes. La creciente materialización de una humanidad unificada representa y anticipa, por decirlo así, la verdad implícita en la creencia en el Reino de Dios, al cual todas las naciones y todas las razas pertenecen. Negar la unidad de la humanidad como

objetivo significa, pues, negar la doctrina cristiana de que el Reino de Dios está «a mano». Tuve la suerte de descubrir en el límite de este nuevo continente en el cual vivo ahora, gracias a la hospitalidad americana, un ideal más congruente con la imagen de la humanidad unida que el de Europa en su trágico desmembramiento. Es la imagen de una nación en la que representantes de todas las naciones y de todas las razas pueden vivir como ciudadanos. Aunque también aquí la distancia entre ideal y realidad es infinita y muy a menudo esa imagen se ve oscurecida, se trata sin embargo de una suerte de símbolo de esa posibilidad suprema de la historia que se denomina «humanidad», y que apunta en sí misma a lo que trasciende la realidad: el Reino de Dios. En esa posibilidad suprema, el límite entre la tierra natal y la extranjera deja de existir.

Mirada retrospectiva: límite y limitación

En estas páginas se han analizado muchas posibilidades de existencia humana, física y espiritual. He omitido algunas cosas, aunque forman parte de mi biografía; he dejado de lado otras muchas por no pertenecer a la historia de mi vida y de mi pensamiento. No obstante, cuando analicé una posibilidad, lo hice en su relación con otra posibilidad —la forma en que ambas se oponen, la forma en que pueden correlacionarse—. Tal la dialéctica de la existencia: cada una de las posibilidades de la vida lleva por su voluntad deliberada a un límite, y más allá de él hasta donde encuentra lo que puede limitarla. El hombre ubicado sobre varios límites experimenta en muchas formas la inquietud, inseguridad y limitación interna de la existencia. Sabe de la imposibilidad de alcanzar la serenidad, la seguridad y la perfección. Esto se aplica tanto a la vida cuanto al pensamiento, y tal vez explique por qué motivo las experiencias e ideas que he descripto son más bien fragmentarias y provisorias. Mi anhelo de dar forma definitiva a estos pensamientos se ha visto frustrado nuevamente por mi «limítrofe» destino, que me arrojara en las playas de un nuevo continente. La esperanza de completar esa tarea de la mejor forma que mi aptitud permite se ha vuelto más incierta a medida que me aproximo a los cincuenta años. Pero ya sea que se cumpla o no, sigue en pie un límite para la actividad humana, que no es ya un límite entre dos posibilidades sino la limitación impuesta sobre todo lo finito por aquello que trasciende todas las posibilidades humanas, lo Eterno. En su presencia, aun el centro mismo de nuestro ser es un mero límite y aun nuestros más altos logros se vuelven fragmentarios.

Indice general

Biblioteca de filosofía, antropología y religión

Theodor W. Adorno, Consignas
Henri Arvon, La estética marxista
Kostas Axelos, Introducción a un pensar futuro
Gaston Bachelard, La filosofía del no
Roger Bastide, Antropología aplicada
Roger Bastide, El prójimo y el extraño. El encuentro de las civilizaciones
Peter L. Berger, El dosel sagrado. Elementos para una sociología de la religión
Ludwig Binswanger, Tres formas de la existencia frustrada. Exaltación, excentricidad, manerismo
Bernard Bourgeois, El pensamiento político de Hegel
Jean Cazeneuve, Sociología del rito
Maurice Corvez, Los estructuralistas
Rolf Denker, Elucidaciones sobre la agresión
Jacques D'Hondt, Hegel, filósofo de la historia viviente
Gilbert Durand, La imaginación simbólica
Theodor Geiger, Ideología y verdad
Max Horkheimer, Teoría crítica
Raymond Hostie, Del mito a la religión en la psicología analítica de C. G. Jung
Leszek Kolakowski, Vigencia y caducidad de las tradiciones cristianas
Robert H. Lowie, La sociedad primitiva
Mihailo Markovic, Dialéctica de la praxis
Pierre Masset, El pensamiento de Marcuse
Roland Mousnier, Las jerarquías sociales
Jeanne Parain-Vial, Análisis estructurales e ideologías estructuralistas
Maximilien Rubel, comp., Páginas escogidas de Marx para una ética socialista, 2 vols.
Lucien Sève, Marxismo y teoría de la personalidad
Wilhelm Szilasi, Introducción a la fenomenología de Husserl
Paul Tillich, Teología de la cultura y otros ensayos
Peter Winch, Ciencia social y filosofía

Obras en preparación

Gilles Deleuze, Diferencia y repetición
Jacques D'Hondt, De Hegel a Marx
Jean-Baptiste Fages, Para comprender a Lévi-Strauss
Lucien Goldmann, Introducción a la filosofía de Kant
Lucien Goldmann, Marxismo y ciencias humanas
Leo Kofler, Historia y dialéctica
Kurt Lenk, El concepto de ideología. Comentario crítico y selección sistemática de textos
Bertell Ollman, Alienación. Marx y su concepción del hombre en la sociedad capitalista
Adam Schaff, Teoría de la verdad
A. Virieux-Reymond, Introducción a la epistemología

Otros títulos de esta editorial

Pierre Ansart, El nacimiento del anarquismo
Reinhard Bendix, Max Weber
Peter L. Berger, comp., Marxismo y sociología. Perspectivas desde Europa oriental
Peter L. Berger y Thomas Luckmann, La construcción social de la realidad
Norman Birnbaum, La crisis de la sociedad industrial
Yvon Bourdet, La liberación de Prometeo. Contribución para una teoría política de la autogestión
Morris Cohen y Ernest Nagel, *Introducción a la lógica y al* método científico
Michel Crozier, La sociedad bloqueada
Joen Fagan e Irma Lee Shepherd, comps., Teoría y técnica de la psicoterapia guestáltica
Jean-Baptiste Fages, Para comprender a Lacan
Joseph Gabel, Sociología de la alienación
Alvin W. Gouldner, La crisis de la sociología occidental
Vytautas Kavolis, La expresión artística. Un estudio sociológico
Ronald D. Laing, Herbert Phillipson y A. Russell Lee, Percepción interpersonal
Jean Laplanche, Vida y muerte en psicoanálisis
Octave Mannoni, La otra escena. Claves de lo imaginario
Robert Nisbet, La formación del pensamiento sociológico
Guillermo O'Donnell y Delfina Linck, Dependencia y autonomía. Formas de dependencia y estrategias de liberación
Jean Piaget, Paul Ricoeur, René Zazzo y otros, Debates sobre psicología, filosofía y marxismo
John Rex, Problemas fundamentales de la teoría sociológica
Thomas S. Szasz, El mito de la enfermedad mental
Edward Tiryakian, Sociologismo y existencialismo. Dos enfoques sobre el individuo y la sociedad
Charles A. Valentine, La cultura de la pobreza
Jean Viet, Los métodos estructuralistas en las ciencias sociales

Max Weber, Ensayos sobre metodología sociológica
Sheldon S. Wolin, Política y perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental
Irving M. Zeitlin, Ideología y teoría sociológica
Michel Zéraffa, Novela y sociedad

Obras en preparación

George A. Miller, Lenguaje y comunicación
Alfred Schutz, El problema de la realidad social
Alfred Schutz, Estudios sobre teoría social

Este libro, compuesto en *Baskerville 10*, se terminó de imprimir el 30 de abril de 1974 en los Talleres Gráficos Didot S. C. A., Luca 2223, Buenos Aires.

Tirada de esta edición: 3.500 ejemplares.